

João Canha Pinto Hespanhol

**Terra, Mundo e Poesia —
a conformidade em Heidegger**

**Tese de Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea
sob orientação**

da

Prof. Doutora Maria José Pinto Cantista

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Abril de 2004

INTRODUÇÃO

«Entre o que vejo e digo,
entre o que digo e calo,
entre o que calo e sonho,
entre o que sonho e esqueço,
a poesia.

Desliza
entre sim e não:

diz
o que calo,
cala
o que digo,
sonha
o que esqueço.

Não é um dizer:
é um fazer.

É um fazer
que é dizer.»

Octavio Paz, *Dizer: Fazer*¹

Serve a presente introdução para estabelecer as coordenadas da investigação, bem como o motivo da elaboração da presente tese. Contudo, e antes de desenvolvermos um tal propósito, convém esclarecer o âmbito mestral em que o actual exame se move. Como é do conhecimento geral, a palavra *mestral* refere-se a *mestrado*, invocando este último quer o sentido de *ordem*, quer o sentido de *ensino* ou *lição*. No fundo, somos conduzidos à referência chave de tais palavras, a saber, o *ser mestre*. Assim, o que aqui se

¹ Octavio Paz, *Árvore Adentro*, tradução de Luís Alves da Costa, Editora Vega, Lisboa, 1994, p. 11.

apresenta como essencial, baseia-se no desejo de ser *versado numa ciência ou arte*, de forma a alcançar o grau de *mestre*. Ora, o desejo de ser ordenado mestre, significa assumir de modo digno a instrução que autoriza uma tal denominação, pois é essa aprendizagem que permite o ser aprovado.

Por conseguinte, o que na presente investigação se procurou aprender, reporta-se à seguinte *defesa*: «nós, instruídos nas melhores disciplinas, não havemos de nos impressionar com a voz dos poetas? Colofónia diz que Homero é seu cidadão; Quíros reclama-o como seu; Salamina exige-o; Esmirna, por seu turno, assegura que ele lhe pertence e até um santuário lhe dedicou na cidadela. Além disso, lutam entre si e porfiam por ele muitíssimas outras cidades. Assim, pois, desejam elas um estranho até depois da morte, só porque foi poeta; e nós havemos de repudiar um vivo, que é nosso por sua vontade e pelas leis, mormente quando Árcuias já um dia aplicou todo o seu ardor e todo o seu talento à celebração da fama e glória do povo romano?»²

Desta maneira, a nossa instrução passa pelo respeito que o homem nutre pela poesia, sendo esta a verdadeira *mestra* que nos *ordena*, no intuito de perscrutarmos o *humano* do homem através do elemento poético. E não foi a poesia que, primeiramente, concretizou verbalmente na História o modo do homem ser, pensar, agir, sentir? Ou seja, e enquanto obra de linguagem, a poesia surgiu como o domínio privilegiado para o *versar* sobre o modo de algo ser, *fazendo aprender*, tornando-se *cultura*. Para isto basta lembrarmos de Homero entre os gregos — *paideia*.

Mas, e sendo a nossa tese concernente a um Mestrado de Filosofia, o que significa aqui falar em Poesia, sendo algo que sempre se vislumbrou no âmbito próprio das literaturas e suas respectivas análises? É por isso mesmo, por sermos de Filosofia, e nos dedicarmos, sempre que pensamos, aos gregos, e à sua língua, que a poesia na sua essência pode verdadeiramente ser pensada. Se a poesia, como meio de expressão humana, é aceite por nós como tendo sido a forma privilegiada e inicial de narração dos

² Cícero, *Defesa de Árcuias*, introdução, tradução e notas de Carlos Alberto Louro Fonseca. In *As Catilinárias, Defesa de Murena, Defesa de Árcuias, Defesa de Milão* (volume IV da colecção «Biblioteca Integral Verbo»), sob a direcção de Maria Helena Rocha Pereira, Editorial Verbo, Lisboa - São Paulo, 1974, p. 191.

acontecimentos míticos ou humanos, ou do que sempre entendemos como o lirismo íntimo do homem-poeta, tendo andado de mão dada com a prosa nos primeiros fragmentos filosóficos, a poesia, e de certa maneira, pode ser encarada como a forma, por excelência, do *desejo*, patente no *querer dizer humano*, se revelar — face ao desconhecido, iniciando-se nas maravilhas do mundo, procurando sentido, expressando-o na tensão entre o que se consegue e não se consegue nomear. Assim, cabe-nos a tarefa de meditar sobre o ser da poesia, enquanto tal essência está ligada ao ser do homem, e no contexto da linguagem e da verdade, partindo do pressuposto de que a poesia relaciona-se histórica e indubitavelmente com o ser humano.

Só porque foi poeta, confessa Cícero. Se o facto de ser poeta assume desde logo uma importância inestimável, devemos empreender o esforço necessário, não só para percebermos o que os poetas nos dizem, como para compreendermos o que origina ou possibilita um tal estado ou modo de ser poético. De certa forma, a questão do poeta transforma-se em questão da poesia, pois é esta que possibilita a nomeação daquele.

Mas o que significará falar em poesia? Qual a essência da poesia e, assim, a do poeta? Mas, se o poeta é um homem, que relação haverá entre a poesia e o ser humano? Por outras palavras, por que motivo haverá poetas, ou poesia enquanto palavra humana? E, se a poesia é obra de linguagem, sulco da palavra, o que é que a poesia *deveras* nos diz sobre as coisas que nomeia? Será que a poesia não diz nada de concreto, é puro fabular, ou em verdade diz, realmente, algo?

No fundo, e por um lado, toda a questão da poesia, implica, e desde cedo, a relação entre verdade e linguagem. Por outro lado, e se toda a questão poética implica a questão da essência da poesia, o que é e como é, a mesma relaciona-se com a questão do homem, compreendido desde a sua essência ou ser fundamental, isto é, desde a própria natureza humana. Somente desta forma, poderemos nós testemunhar, ou não, o facto da poesia pertencer à natureza essencial do homem. Ou melhor, meditando sobre o modo do homem ser, poderemos entrever de que forma lhe corresponderá o modo poético de ser e, assim, compreender a razão do homem ser poeta. No

entanto, e se nos debruçamos sobre a natureza humana em geral, na sua essência, tentando perscrutar a ligação entre a poesia e o ser humano, e o motivo de haver poetas, não será que também desvelamos o modo de todo o homem, profundamente, ser. Será que, e de algum modo, todo o homem é *poeta* sem o saber, isto é, olvidando a sua essência mais original? Se assim for, qual a diferença entre *poetas* e poetas? De certa maneira, e uma vez que tudo se dirige para a *essência de*, a questão da poesia e a questão do homem, revolvem-se na questão do ser, encerrando esta o *movimento* que lhes é próprio.

Agora, se a poesia dos poetas parece recolher a essência das coisas, poeticamente, será que o ser de algo é sempre qualquer coisa de essencialmente poético, correspondendo a um certo modo poético do homem ser? Mas o que significará, realmente, falar poeticamente sobre as coisas que nos circundam? O que significará falar poeticamente sobre o homem? De onde advirá uma tal poetização? Por que razão, e de que forma, as coisas se manifestam poeticamente? Para que dimensão a poesia dos poeta nos conduz? No fundo, e de novo, o que é a poesia enquanto poesia?

Para este efeito, escolhemos Heidegger como *mestre* de um caminho que, provavelmente, *não nos leva a lado algum*. Todavia, questionando, enceta-se uma direcção. Assim, escolhemos a senda que interpreta a manifestação do ser das coisas como presença eclodida, reunindo num tal aparecer, e em simultâneo, o ser do homem. Presença que é sempre um apresentar, um iluminar do que compareceu como tal, apelando o homem, nomeando, *fazendo-o habitar*. Desta forma, seguimos a investigação do pensador concernente não à questão da *realidade* ou *idealidade* do homem, ou da poesia, isto é, entre o *real* e a *pura ideia*, mas à essência do homem e da poesia no âmbito da ex-sistência desperta e aberta pelo Ser — fora da relação *real-ideal*, dentro da *relação do Ser* (domínio ontológico da *conformidade*).

Centrando-nos, então, nos textos do filósofo que melhor reflectem uma tal problemática — habitar na verdade, na linguagem, na poesia —, quer na sua alvorada, quer no seu conseqüente desenvolvimento, resolvemos

determinar a presente senda da seguinte forma: questão do ser, questão da verdade, questão da linguagem e, por fim, a questão da poesia — lugar onde todas as anteriores se reúnem. Ao longo de um tal questionar, surgirá com maior ou menor evidência, o próprio modo do homem existir, habitar, de maneira a possibilitar o encontro do homem, no seu modo de ser, com a poesia. De alguma maneira, e tendo Heidegger estudado estas relações como fazendo parte da questão poética, e dedicado uma boa parte da sua obra à poesia de Hölderlin, interessou-nos interpretar a proposta heideggeriana enquanto defesa da presença original das coisas no elemento poético. Para isso, tivemos de nos centrar nos textos do filósofo que já reflectem a *volta* — «Kehre»³ — do seu pensamento após *Sein und Zeit*: em vez de interrogar a presença e o sentido da mesma a partir do homem como Dasein, *colocará* este a partir do Ser. Tendo desde cedo percebido que toda a questão do ser, que é sempre ser do ente, se movimenta na questão do sentido do mesmo, e em relação com o Dasein, Heidegger aperceber-se-á, ao longo do seu caminho, da constante necessidade de clarificar que o sentido do ser não depende da privilegiada compreensão do Dasein, mas que é o próprio Ser que como sentido *se dá* — ser do ente. É o Ser que como Dimensão ou Extensão é Colocação que se retira, e nunca o homem, enquanto aquele que abre ou origina algo. No fundo, Heidegger, e nos escritos posteriores a *Sein und Zeit*, preocupar-se-á em esclarecer a

³ A propósito da «Kehre», e no prefácio do livro de Richardson, explica Heidegger: «The first time in my published writings that I spoke of the "reversal" was in the "Letter on Humanism" (...) The inference has thus been drawn that since 1947 Heidegger's thought has undergone "inversion" (...) No allowance whatever is made for reflection on the fact that a good number of years are needed before the thinking through of so decisive a matter can find its way into the clear. Perhaps the text cited below will serve to show that the matter thought in the term "reversal" was already at work in my thinking ten years prior to 1947. The thinking of the reversal *is* a change in my thought. But this change is not a consequence of altering the standpoint, much less of abandoning the fundamental issue, of *Being and Time* (...) One need only observe the simple fact that in *Being and Time* the problem is set up outside the sphere of subjectivism — that the entire anthropological problematic is kept at a distance, that the normative issue is emphatically and solely the experience of There-being with a constant eye to the Being-question — for it to become strikingly clear that the "Being" into which *Being and Time* inquired can not long remain something that the human subject posits. It is rather Being, stamped as Presence (...) [that] makes the approach to There-being. As a result, even in the initial steps of the Being-question in *Being and Time* thought is called upon to undergo a change whose movement cor-responds with the reversal». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought* (2.ª edição), prefácio de Martin Heidegger, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1967, pp. XVI - XVIII.

verdadeira temática que desde sempre o guiou, retirando, assim, qualquer dúvida suscitada pela leitura daquela obra, onde se destaca a abertura do Dasein. Apesar de não incidirmos exaustivamente sobre as diferenças e semelhanças entre aquela obra e as que se seguiram no contexto da intitulada «Kehre», convém apenas denotar que já em *Sein und Zeit*, e como iremos ver aquando da interpretação de algumas passagens da mesma obra, o sentido da *viragem* encontra-se presente, embora não tão claro como nos textos subsequentes. Assim, servem apenas estas últimas considerações para auxiliar na localização das temáticas aqui em estudo, a saber, na questão definitiva sobre o Ser enquanto Colocação ou Presença — Abertura.

Constituído o nosso trabalho de investigação por três capítulos — Ser e Verdade, Ser e Linguagem, Ser e Poesia —, cada um está estruturado de modo idêntico por um período *introdutório* que, para além da função de contextualização sobre a temática a analisar, estabelece a ligação com a poesia e a nomeação poética. Desta forma, estaremos sempre despertos para aquilo que, e em cada capítulo, poderá ser recolhido como significativo no esclarecimento da questão poética. Do mesmo modo, cada um dos capítulos encerra com um *resumo* de tudo o que de importante se apurou na análise dos temas em causa, mas agora sob a perspectiva do *habitar*. Assim, é estabelecida a ponte entre a introdução e a conclusão, reunindo a poesia e o habitar, encaminhado-nos, passo a passo, para a questão do habitar poético — a reunião que nos interessa compreender. Ademais, em cada capítulo, e sempre que se revelou necessário, *destacamos* determinados períodos do texto, de forma a neles se entender o que de significativo, e até dado momento, se conseguiu apurar. Quanto à subdivisão dos capítulos, no sentido de fixar os vários pontos de interesse sobre a temática em causa, resolvemos introduzir secções, que mais não são do que os títulos dos textos heideggerianos em análise. Deste modo, possibilita-se a concreta localização e contextualização dos conceitos em exame, bem como se propicia a relação entre secções ou obras, fazendo entrever qual o fio condutor que as une — cada secção reclama a seguinte para ser desenvolvida, ou auxilia-se na anterior. Dentro de cada secção, podemos

ainda encontrar as alíneas necessárias à exploração do tema ou conceitos em causa, as quais terão sempre um título que reflecte o central a apurar em cada uma delas.

Se no primeiro capítulo, o homem se descobrirá como sendo na verdade e na não-verdade e, assim, no combate entre mundo e terra, no capítulo seguinte, a essência humana já será compreendida a partir do ser-na-linguagem, sendo que este último modo de ser, nos reúne, também, à verdade enquanto desocultação. Por fim, e no terceiro capítulo, o humano do homem distinguir-se-á enquanto poesia, uma vez que todo o homem cumpre, mesmo que nisso não medite, um modo poético de ser. Na poesia, encontraremos reunidos, em harmonia concordante, e mantendo as suas própria características, a verdade e a linguagem.

Como podemos entrever, todos os capítulos estão de acordo entre eles, sendo que cada um se reúne ao outro no intuito de se perceber a verdadeira dimensão daquilo que propriamente se *manifesta*. Nenhum deles suprime a *momentaneidade* do anterior, conservando-o, assim como nunca se trata de observar as etapas concernentes a um método dialéctico, de forma a chegar ao escopo fundamental — a poesia.

Pelo contrário, e esta foi a nossa maior dificuldade em termos da presente investigação, todas as temáticas examinadas *estão de acordo, ao mesmo tempo, e no mesmo sítio, juntamente*, sendo o *mesmo* enquanto aparecer — profundamente, *falam a mesma língua*. No que aparece, *há* concordância e desarmonia em simultâneo, sendo que falar em poesia, verdade, ou linguagem, é reportar-nos ao *mesmo* em toda a sua dimensão, ou seja, naquilo que o próprio nos *dá a compreender*. Toda a essência de algo se reúne na reunião denotada como verdade, linguagem e poesia, *estando de acordo com*.

Daqui decorre a importância dos termos gregos ὁμολογεῖν e ὁμόλογος. Estes revelaram-se como centrais ao longo do nosso estudo, resolvendo as nossas dificuldades por meio do *homólogo concordante, em relação*. Daí o título da tese em causa, que deixando manifestar o litígio entre terra e

mundo, na perspectiva do *fazer*, possibilita que se entreveja a reunião, a concordância ou a conformidade do ser de algo — *reunião polêmica*.

Por isso é que na escolha dos textos de Heidegger, tivemos como critério de selecção o tema do *ser conforme* ou da *relação*: 1) a temática da verdade, na sua relação entre mundo e terra, de forma a compreender a união da desocultação, e o manter da essência própria de cada um; 2) a temática da linguagem, no seu estar de acordo com a verdade, e o sentido correcto da reunião do dizer; 3) a temática da poesia, concordando com ambos enquanto fazer nomear, colocando: a *adveniência da verdade*, e a *própria linguagem*, como *Poesia em sentido essencial*.

No fundo, se a nossa primeira indagação — o que é a poesia? — assumiu desde cedo um desejo de aprender com Heidegger, tal questionar teve forçosamente de ser meditado em conjunto com a questão da verdade-linguagem-poesia, no quadro da questão do ser. Somente desta maneira, é possível entender no pensador a questão poética, e mesmo a *questão da poesia de Hölderlin*: entre *sim* e *não*, entre *calar* e *dizer*; *dizer* que é sempre *fazer*, *fazer* que é sempre *dizer*.

CAPÍTULO PRIMEIRO

SER E VERDADE

«Tu sabes por que razão a maior parte dos astrónomos chama mundo (κόσμος) à esfera cujo centro é o centro da Terra e cujo raio é a linha recta compreendida entre o centro do Sol e o da Terra. Esta doutrina é a que aprendeste nos tratados de astronomia. Porém, Aristarco de Samos publicou uma exposição, da qual se deduz que o mundo é muito maior do que se diz. Supõe ele que os astros fixos e o Sol permanecem imóveis, ao passo que a Terra gira em círculo à volta do Sol (...)» Arquimedes, *O Arenário*, 1 [Siracusa, séc. III A. C.]⁴

Breve exposição da questão do sentido do ser: Neste primeiro capítulo, iremos percorrer sobretudo acerca de dois textos heideggerianos, a saber, *A Origem da Obra de Arte* (1935-36)⁵ e a *Carta sobre o Humanismo* (1947). Iniciaremos a nossa análise pelo ensaio de 1935 e, precisamente, por aquilo que este nos revela como sendo a relação íntima entre o *mundo originário* e a *terra*. Será de estranhar o facto de ser neste preciso ensaio que Heidegger inicia a sua descrição, ainda que não em toda a sua plena concretização, sobre a relação entre mundo e terra, em estreita ligação com a Poesia⁶? Quer

⁴ Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade - Antologia da Cultura Grega* (7.ª edição), organizada e traduzida do original por Maria Helena da Rocha Pereira, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra - Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1998, p.477. Sobre o termo κόσμος, adverte Heidegger: «Or ceci est le κόσμος. Nous disons "le monde" et nous le pensons mal, aussi longtemps que nous nous le représentons exclusivement, ou même seulement en premier lieu, en termes de cosmologie ou de philosophie de la nature». Martin Heidegger, "Alèthéia". In *Essais et Conférences* (2.ª edição), tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1958, p. 332.

⁵ Sobre a génese e a estrutura do ensaio em causa, leia-se na tradução francesa do mesmo (servindo identicamente de explicação para a tradução portuguesa do mesmo texto), mais concretamente nas *Remarques*, o seguinte: «La première version constitue le contenu d'une conférence faite le 13 novembre 1935 pour la *Kunstwissenschaftliche Gesellschaft* de Fribourg-en-Brisgau et renouvelée en janvier 1936 à Zürich, sur une invitation des étudiants de l'Université. La présente version contient trois conférences faites pour le *Freie Deutsche Hochstift* à Francfort-sur-le-Main, les 17 et 24 novembre, ainsi que le 4 décembre 1936. La post-face a été écrite en partie plus tard. Le *Supplément*, écrit en 1956, a été ajouté pour l'édition séparée de ce texte, en 1960, chez l'éditeur Reclam». Martin Heidegger, "L'origine de l'oeuvre d'art". In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Nouvelle édition), tradução de Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1995, p. 460.

⁶ O que no fundo está aqui em causa, é a relação entre mundo e terra, e a invocação do sagrado (*deus; deuses*) no presente ensaio, sendo que mais tarde, Heidegger, fará jogar tais termos na

dizer, num ensaio sobre Arte? Ou, encontram-se já nestas três conferências, ecos das lições (*Vorlesung*) do semestre de inverno de 1934-35, em Freiburg, acerca dos "Hölderlins Hymnen ("Der Rhein" und "Germanien")"⁷? Seja como for, o ensaio sobre a arte liga-se de facto a Hölderlin, quer no seu início, e nomeando de passagem os seus hinos, quer no fim do mesmo, citando o pensador, uns versos do poeta⁸.

Quanto à *Carta sobre o Humanismo*, paradigma da explicitação da *Kehre*⁹, resultará como obra que mantém fiel a *abertura* experienciada por Heidegger enquanto *Dasein*, de forma a auxiliar o desenvolvimento do impreciso ou duvidoso no ensaio sobre a arte.

Contudo, e antes de prosseguirmos, convém esclarecer e precisar qual a problemática heideggeriana que vai estar presente ao longo deste nosso trabalho de investigação. Assim, necessitamos de apurar o que deveras interessa a Heidegger quando nos transporta para o habitar poético, ou seja, devemos compreender a importância de um tal habitar a partir da relação íntima com a *questão do ser*.

Como sabemos, é em 1927, precisamente na obra *Sein und Zeit*, que Heidegger coloca a «questão do ser» como o que urge e importa repensar¹⁰.

relação própria do Quadripartido. Todavia, e no que concerne ao espaço da nossa investigação, não iremos poder desenvolver esta última temática.

⁷ Sobre a confirmação das datas e da existência das lições em causa, consultar William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 668. Para um aprofundar da temática sobre a primeira leitura heideggeriana de Hölderlin, e no que concerne aos hinos em causa, ver Jacques Taminiaux, "La Première Lecture de Hölderlin". In *Lectures de l'ontologie fondamentale — Essais sur Heidegger* (2.^a edição), Jérôme Millon, 1995. E, de facto, não é o poeta que nos diz no Hino *Germânia*: «(...) Tem de entre dia e noite / Aparecer finalmente uma Verdade. / Descreve-a três vezes, / Que ela ficará inexpressa também / Como agora está, ó Inocente!» Hölderlin, *Poemas* (2.^a edição), prefácio, selecção e tradução de Paulo Quintela, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1991, p. 395.

⁸ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, tradução de Maria da Conceição Costa, e revisão de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1999, p.13 e p. 63, respectivamente.

⁹ Como nos diz Richardson: «Without any doubt, the "Letter on Humanism" is the most important of his writings since *Einführung in die Metaphysik*, not so much for what it offers that is new but for a crystallization of the entire development we have seen him undergo». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 530.

¹⁰ «La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli (...) Là même où les Grecs avaient jeté les bases d'une interprétation de l'être, un dogme s'est constitué qui non seulement déclare superflue la question du sens de être, mais, de plus, légitime qu'elle soit purement et simplement chômée. On dit: l'«être» est le concept le plus général et le plus vide. Comme tel il résiste à tout essai de définition.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, tradução francesa iniciada por Henri Corbin (1938), continuada por Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens (1964), prosseguida

Uma tal questão, como o próprio defende na entrevista concedida ao Professor Richard Wisser, e a propósito do octogésimo aniversário do filósofo (1969), é uma questão *ambígua*, sendo que uma correcta compreensão da mesma deverá passar pelos seguintes dois pontos:

- 1) Tal questão significa antes de mais a questão do ente enquanto ente, e assim o que *é* o ente (ser do ente);
- 2) Noutro sentido, a mesma questão, permanecerá no *mesmo* quando colocada nos seguintes termos, a saber, qual o fundamento do ser do ente? Por outras palavras, em que fundamento originário¹¹ repousará a revelação do ser do ente¹²?

Ora, já entre 1953-1954, no texto "Aus einem Gespräch von der Sprache"¹³, num outro *diálogo*, Heidegger diferencia claramente a ambiguidade da palavra *ser* orientadora da questão, ou seja, ser entendido como o "ser do ente", e ser como "ser" em vista do seu próprio sentido ou verdade, reunindo a este último o termo *Lichtung* (Aberta, Iluminação e Clareira).

De facto, parece que a ambiguidade reina na questão do ser e no que ela implica pela significação do termo *ser*. Mas já entendemos nós de que *ser*

depois por Jean Lauxerois e Claude Roëls, sendo a versão definitiva da responsabilidade de François Vezin, Gallimard, Paris, 1990, p. 25.

¹¹ Todavia, um tal fundamento deve ser compreendido pelo seguinte: «Et quand nous questionnons après le sens de être, la recherche ne s'abîme pas dans des rêveries et ne rumine pas de découvrir ce qui se tient derrière l'être, elle le questionne plutôt lui-même dans la mesure où il se tient au coeur du Dasein qui est d'intelligence avec lui.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 198.

¹² «L'expression "question de l'Être" est ambiguë. La question de l'Être signifie d'abord la question de l'étant en tant qu'étant. Et, dans cette question, on définit ce qu'est l'étant. La réponse à cette question donne la définition de l'Être. La question de l'Être peut cependant aussi être comprise dans le sens suivant: sur quoi se fonde toute réponse à la question sur l'étant, c'est-à-dire sur quoi se fonde en général le décèlement (*Unverborgenheit*) de l'Être?» "Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983, p. 387.

¹³ Cf. Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996, p. 105.

em definitivo tal questão indica¹⁴? E em que é que tal questão nos pode ajudar a compreender a problemática aqui em estudo, a saber, o manancial através do qual a nomeação poética e o seu correspondente habitar brotam, surgem? Ou seja, o que é que permite compreender não só a nomeação poética do ser de um dado ente, mas a *possibilidade*¹⁵ *originária* de uma tal nomeação? Será a «alma» que fala? Será o «mundo»? Falará «Deus»¹⁶?

Vejamos. Em *Sein und Zeit*, Heidegger coloca como um problema o simples facto de haver a possibilidade de afirmar que o «céu é azul», pois nesta afirmação já estamos inseridos, e *a priori*, num «enigma»¹⁷. Assim, questiona-se em que sentido ali *há* ser, ou o que faz com que determinado ente *seja*. Por outras palavras, o que significa tal ser azul do céu, ou o que é que deveras suporta a *verdade* de uma tal afirmação?

Mas ao céu pode ainda atribuir-se uma infinidade de sentidos, conforme as disposições humanas face a um tal ente, sejam elas de cariz físico, religioso ou poético. Assim, parece que o termo ser pode entrar e contribuir para a manifestação das diversas significações de um dado ente, permitindo que este *seja* enunciado de várias maneiras¹⁸.

¹⁴ Mesmo o próprio Heidegger se apercebe da confusão gerada pelos termos utilizados na diferenciação da questão em causa. Mas quando lhe perguntam a razão pela qual não substituiu ou deu um outro nome àquilo que o pensador entende como o "sentido do ser", deixando a palavra *ser* exclusivamente ao domínio da Filosofia Tradicional, da qual se afasta, responde Heidegger pela *poeticidade* própria ao inefável, entre o *perigo* e a *salvação*: «Comment peut-il donner le nom de ce qu'il cherche, celui qui en est encore à chercher?» Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", p. 106.

¹⁵ Para um melhor entendimento do termo *possibilidade*, ver mais adiante quando se discute o Ser como «força tranquila do possível». No entanto, encaminhamo-nos para um tal sentido com a ajuda de *Sein und Zeit*: «Plus haute que la réalité s'érige la *possibilité*». Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 66.

¹⁶ Cf. Martin Heidegger, "Le Chemin de campagne". In *Questions III*, tradução de André Préau Gallimard, Paris, 1966, p. 14. [*Der Feldweg* - 1949].

¹⁷ «Chacun entend: "le ciel est bleu"(...) Mais cette intelligibilité courante ne démontre rien d'autre que l'intelligibilité. Elle fait voir que toute attitude et tout être par rapport à l'étant comme étant recèle *a priori* une énigme. Que nous vivions chaque fois déjà dans une certaine entente de l'être et qu'en même temps le sens de être demeure enveloppé d'obscurité, c'est ce qui prouve la nécessité par principe de répéter la question du sens de "être".» Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 27.

¹⁸ «Au début du cheminement de pensée de Heidegger se trouve la question dominante de la métaphysique: qu'est-ce que l'étant? Comment faut-il comprendre l'étant dans son être? Si l'étant peut dans son être s'énoncer de diverses manières, comment faut-il alors penser l'unité des significations diverses d' "être"?» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, tradução de Marianna Simon, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p.61. No seu esforço «pour préparer tous ceux qui y prennent part à un recueillement dans lequel nous soyons appelés par ce que nous nommons l'être de l'étant», alerta Heidegger, em 1955 ("Was ist

Como concluiu Heidegger, em *Sein und Zeit*, a possibilidade de podermos dizer que um dado ente é na verdade, ou seja, a sua essência ou ser, resulta não só pelo facto de nós próprios *sermos*, como também, e principalmente, por já *morarmos* numa certa *compreensão* do ser, o que possibilita haver afirmações do género daquela agora exemplificada¹⁹. Mas, então, o que é o ente enquanto ente, o que é o ser do ente? O que *somos* nós? Qual a relação entre todos estes elementos agora diferenciados? Se parece que o ente nos é familiar e conhecido, o que nos é o ser? O que é o ser enquanto ser²⁰? Em definitivo, o que é que queremos dizer quando *nomeamos a palavra ser*²¹?

das — die Philosophie?"), que um tal *nomear do recolhimento* nos conduz para aquilo que Aristóteles proferiu: «L'étant-Être arrive en manières multiples à l'éclat du paraître.» Martin Heidegger, "Qu'est-ce que la philosophie?". In *Questions II*, tradução de Kostas Axelos e Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1970, p. 38.

¹⁹ No decorrer de *Sein und Zeit*, Heidegger irá tematizar a «compreensão» («Ver-stehen») no seu carácter de «projecto» («Entwurf»), o que implicará tanto um *repousar*, assim como um *levantar*, como poderemos constatar mais adiante na análise do termo *ex-sistência*. Deste modo, e apesar de não desenvolvermos aqui uma tal temática, não podemos deixar de elucidar, e no que diz respeito à *compreensão*, que um tal conceito é projectado fora do âmbito de uma teoria do conhecimento, nunca assumindo um modo de conhecimento do homem sobre o ser. Anterior a qualquer conhecimento teórico-reflexivo, o homem deve reconhecer, primeiramente, a *presença* radical que possibilita aquele, deve reconhecer que habita num mundo onde sempre é projectado, agarrado, onde tem guardadas as suas essenciais raízes humanas, onde sempre encontra a possibilidade dos entes serem referidos à totalidade significativa que constitui o mundo. Assim, a compreensão enquanto projecto, deve ser sempre entendida como compreensão, isto é, entre o *lançado* («wurf») e o *apropriado* pelo Ser, sendo um existencial ou um modo de ser do Dasein enquanto *projectado no mundo* (*lançado para diante, projectado, planeado*). Como comenta Richardson, a propósito da compreensão enquanto um existencial: «"Accordingly, what renders comportment with beings (ontic knowledge) possible, is an antecedent comprehending of the Being-structure, [sc.] ontological knowledge." We have here the Heideggerean formula "antecedent comprehending" correlated with the Kantian use of "project" to signify that structure of the reason (Heidegger speaking for Kant) in virtue of which the reason is so constituted that in comportment with beings their Being-structure is discerned. We have, then, a first sense for "project": as a structure that ontologically precedes the comportment, this project is already a pre-possession, na anticipatory seizure of that being-to-be-encountered. There is a second sense which Heidegger adds: "... the explicit achievement of the projecting must...necessarily be a construction." The construction, however, is not arbitrary but is determined previously and assured. We understand this to mean: *prior* to the encounter, There-being is so constituted as to seize by anticipation the structure of the being-to-be-encountered; *during* the encounter, the seizure which was anticipated is explicitly achieved according to the pre-determined plan as dictated by the primordial constitution of There-being.» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 61.

²⁰ «Heidegger s'est toujours refusé à définir "l'être même". "L'être même est l'enigme." "L'être est ce qu'il est." Cela ne tient pas du mysticisme, comme on l'a dit, mais vient plutôt de ce que toute définition de l'être nous oblige à entrer dans un cercle. Ce que veut dire être nous le savons obscurément toujours déjà, nous devons l'avoir toujours déjà compris, bien que non conceptuellement, pour autant que nous sommes (...) L'être n'est pas situé en un lieu à *part*. Il "se donne" (traduction de *es gibt*), entre en présence (...) L'être, nous ne l'avons pas, nous le

Desta maneira, importa a Heidegger compreender não somente o ser do ente, mas o próprio ser que aí se manifesta. Qual a sua essência ou o seu «Sinn», isto é, o seu *sentido, direcção, significado* ou *disposição*? No fundo, indaga-se sobre aquilo que permite que *haja* ser do ente.

Todavia, parece que chegamos a um impasse, pois se por um lado, e como nos diz Heidegger, o ser é sempre ser de um ente²², só se *encontrando* naquilo que é e como é, ou seja, onde *há* essência do ente, por outro lado, o ser não é um ente, mas sempre o ser do ente, modo pelo qual um ente *é*²³.

Assim, se ao pensar no ente pensamos de *imediato* no ser do ente, então, parece que de alguma forma já nos *movemos* numa dada compreensão do ser que nos permite afirmar que algo *é*²⁴. De certa forma, estamos já no âmbito de uma possibilidade *já* possibilitada de o pensar. Ora, Heidegger percebeu como um facto indubitável que nós estamos sempre *situados* numa certa compreensão pré-conceptual, mas vaga do ser, mesmo que nisso não meditemos ou conceptualizemos. Por conseguinte, também deve ser possível elucidar o que a palavra ser quer dizer e não aceitá-la como algo de óbvio e irrevogável, situando-o como o inquestionável, pois se sempre nos movemos a cada instante numa dada compreensão do ser, então, forçosamente o sentido do *mesmo*, a sua verdade ou essência deve também

sommes. Il nous est difficile de penser cela même qui nous donne à penser, comme de voir la lumière même par laquelle nous voyons les étants (...) Et pourtant l'entrée en présence, la donation même se dérobe, se céle, et avec elle *ce* qui se présente, *ce* qui se donne.» Michel Haar, "Le Tournant de la Détresse". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983, pp. 338-339.

²¹ Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 35. Como comenta Richardson, «Heidegger presupposes a conception of Being that not everyone will find as self-evident as he. How are we to understand it? If Being is that "which determines a being as a being," sc. that by which a being is what it is, what is the most fundamental characteristic of beings? The fact that they are *revealed (offenbar)* to There-Being as being what they are. Being, then, is that by reason of which beings are revealed to There-Being». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, pp. 42-43.

²² «Être est chaque fois être d'un étant.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 33.

²³ Cf. *op. cit.*, p. 27.

²⁴ «Le sens de être doit donc être déjà d'une certaine manière à notre disposition. On l'a indiqué: nous nous mouvons toujours déjà dans un entente de l'être. C'est d'elle que part la question qui s'enquiert expressément du sens de être, c'est d'elle que se nourrit la tendance à le conceptualiser. Nous ne *savons* pas ce que "être" veut dire. Mais dès l'instant où nous posons la question: «Qu'est-ce que "être" ?», nous nous tenons dans un entente de "est", sans pouvoir fixer conceptuellement ce que signifie le "est".» *Op. cit.*, p. 29.

estar à nossa *disposição*, pois de outro modo nunca nos poderíamos referir ou nomear a palavra ser²⁵.

Portanto, se o ser se encontra sempre naquilo que é e como é, só se manifestando através dos entes que *são*, então, também se encontra na essência do próprio homem, ou seja, no seu modo de ser²⁶. Caberá, desta maneira, ao homem não só detectar tal compreensão corrente do ser, bem como levar tal compreensão até à questão do sentido do mesmo. *Assim, o homem é remetido, e porque pensa o ser do ente, para o próprio facto de ele mesmo ser, e de poder ser aquele que questiona a Origem do ente enquanto ente, isto é, do ser do ente, tentando compreender em tal ser o seu sentido. Ou seja, compreender pelo lado do próprio ser, a sua essência própria, a sua verdade mesma, o que Heidegger irá grafar, e como iremos ver mais à frente, como o Ser mesmo*²⁷.

Desta forma, o que o termo ser significa, não se descortina colocando como garantia do ser do ente um ente supremo²⁸ que possibilita a verdade das coisas mundanas, nem criando dois "mundos" distintos, dos quais um é

²⁵ «"Présupposer" l'être consiste dans ces conditions en un aperçu anticipé sur l'être, grâce auquel l'étant préalablement donné sera provisoirement articulé en son être. Cet aperçu sur l'être indiquant la direction à suivre naît de l'entente courante de l'être dans laquelle nous nous mouvons toujours déjà *et qui relève en fin de compte de ce qui constitue l'essence du Dasein lui-même*. "Présupposer" ainsi n'a rien à voir avec la mise en place initiale d'un principe indémontré d'où serait ensuite tirée par déduction une série de propositions. Telle qu'elle se pose, la question du sens de être ne peut comporter nul "cercle dans le raisonnement" parce que, pour donner à la question sa réponse, il ne s'agit pas d'établir une base de départ pour des déductions mais au contraire de dégager le fond à partir duquel elle se manifestera. Il n'y a pas du tout de "cercle dans le raisonnement" là où la question s'enquiert du sens de être mais bien une remarquable réciprocité de rapport, sorte de "va-et-vient" du questionné (être) au questionnement en tant qu'il est mode d'être d'un étant.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, pp. 31-32. Como nos esclarece Pöggeler, Heidegger «demanda plutôt à partir d'où l'être peut être compris comme être, il demande ce que recèle le "en tant que" dans l'expression "l'être en tant qu'être", la vérité de l'être même». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 252.

²⁶ «Se pensarmos verdadeiramente e a fundo, só podemos pensar o *nosso ser* (...) Mas, ao pensarmos o *nosso ser*, pensamos também, simultaneamente, o Ser. Há aqui pois um laço de família; uma "duplicidade" que não admite distinções porque não há, para ela, um alheio termo de comparação; mas que também não pode ser anulada. No interior da sua solidão inviolável, com os pés sobre um "solo recheado de enigmas", cada pensador se interrogará infundavelmente sobre o Ser do seu "sendo".» Eduardo Abranches de Soveral, "Meditação Heideggeriana" (texto da conferência proferida em 31 de Março de 1993), Edição do Conselho Directivo da Faculdade de Letras do Porto, 1993, pp. 8-9.

²⁷ «(...) le sens de l'être n'est pas, en tant que fondement de l'être, quelque chose dont la signification soit secrète, mais c'est l'être ou l'essence de l'être, l'être même (...)» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 217.

²⁸ Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, pp. 29-30.

conceptualizado como o "Mundo" de significações supra-sensível *para além das nuvens*. Pelo contrário, o ser encontra-se sempre como aquele domínio onde sempre nos encontramos, e a partir do sentido do próprio, afastando-se assim Heidegger da distinção entre Realismo (sentido que advém da experiência dos entes, do real) e Idealismo (redução do ser ao espírito humano como garantia da realidade, onde os entes *são* pelo homem; ou redução do ser a Deus). No fundo, e com Heidegger, estamos sempre no *plano do Ser*, como mais adiante iremos aprofundar.

No seguimento do agora explicitado, e como já se entreviu, o homem, a partir do seu próprio modo de ser como *Dasein* (existência), *sendo* ou *existindo*, realiza já um modo de compreensão pré-conceptual do ser. Por outras palavras, o homem como *Dasein* tem acesso à manifestação do seu próprio ser, pois *sendo*, *dá-se* o seu próprio ser, *havendo* ser no seu ser ²⁹.

Ao nível dos outros entes, o *Dasein* é ainda o único que detém o privilégio de *haver* no seu próprio ser *relação* com o ser, bem como a possibilidade de compreender o ser de todos os entes que se manifestam numa tal *relação*, e desta forma, é aquele cujo privilégio é também o de poder colocar a «questão do ser». A solução será, portanto, *radicalizar* uma tal tendência pré-conceptual, tentando determinar o que de facto é o ser, ou seja, a sua essência, a sua verdade — modo de ser o que é e como é ³⁰.

Em síntese, e como se depreende pela leitura de *Sein und Zeit*, mas já à luz da obra posterior de Heidegger, só tentando perceber o ser próprio do

²⁹ «Est étant tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon; ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore étant. L'être se trouve dans le fait d'être comme dans l'être tel, il se trouve dans la réalité, dans l'être-là-devant (...) dans l'*existentia* (*Dasein*), dans le "il y a".» Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 30.

³⁰ «Mais la question de l'être n'est alors rien d'autre que la radicalisation d'une tendance d'être appartenant par essence au *Dasein* lui-même, l'entente pré-ontologique de l'être.» *Op. cit.*, p. 39. Refira-se, e sem entrar em pormenorizações exaustivas, que este pré-ontológico vale o mesmo que o pré-conceptual utilizado no texto principal. Se não usamos aqui os termos ontológico e ôntico, de uma forma ou de outra eles estarão sempre presentes, pois fala-se, constantemente, dos entes e do ser: «Heidegger vulgarizou a distinção entre ôntico e ontológico, apoiado na diferença entre ser e ente. A consideração que se mantém ao nível do ente sem atingir o ser pelo qual os entes são é ôntica; ao contrário, é ontológica se penetra no ser mesmo dos entes». Celestino Pires, "Ôntico". In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Volume 3), Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1991, p. 1229.

homem, poder-se-á sulcar caminho em direcção ao Ser mesmo³¹, sendo que tal primazia não pode ser pensada do ponto de vista de quem defende o Dasein como o prioritário ou o primeiro, de modo a não ficarmos com a impressão de que o Dasein que Heidegger equaciona é somente um sujeito, cuja essência subjectiva produz a objectividade do ente objecto que se manifesta no processo gnoseológico daquele. Apesar de ao *sermos*, realizarmos ser, mesmo sem nisso reflectirmos, *havendo* ser no nosso modo de ser, aparecendo-nos como algo de *imediato* o facto de *sermos*, assim como a nomeação de uma tal circunstância, pois *há* ser na *imediatidade* onde *nós somos* e *nomeamos*, tal ser do Dasein manifesta-se sempre a partir do sentido do ser que *dá fundamento*³². O homem, no contexto da *viragem* aqui em estudo, é tão-somente, e por sua essência doada, o lugar privilegiado e único de manifestação do Ser, originando pela sua *presença*³³ o ser dos entes³⁴. *Concluindo, o Dasein por ser Da-sein (lugar onde há ser),*

³¹ «Si nous écrivons Être avec une majuscule, ce n'est pas pour désigner un "Être" qui serait plus grand ou plus englobant que tous les êtres-là individuels, encore moins un Grand Être personnalisé, mais pour marquer la différence de plan, lorsque l'on passe du *Dasein* interprété comme une réalité, un étant parmi les autres (...), même si l'on en souligne la particularité comme homme ou sujet, au *Dasein* selon son "sens d'être", c'est-à-dire comme ouverture sur l'Être (...) Répétons-le: ce n'est pas l'existence qui donne à l'Être son sens (par exemple, en le "ramenant sur terre", en l' "humanisant"), c'est elle qui ne reçoit son sens que de lui.» René Schérer; Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l'expérience de la pensée*, Éditions Seghers, s/l, 1973, p. 48.

³² Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 40.

³³ Como afirma Heidegger, no Prefácio à obra de Richardson, «it is rather Being, stamped as Presence (...) that makes the approach to There-being». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. XVIII. O que este termo *Presença* quer significar, entenda-se simplesmente, e de momento, como «Être (*Sein*) veut dire présence (*Anwesen*)». Martin Heidegger, "Que veut dire «Penser»?". In *Essais et Conférences*, tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret Gallimard, Paris, 1973, p. 168. O termo *presença* será entendido neste nosso trabalho de investigação, e sem desenvolvermos a sua completa tematização *temporal* e *histórica*, no sentido de *comparência* de algo num determinado *lugar*, em que se *está diante de*, *perante* algo que se *manifesta*, *aparecendo*, *apresentando-se*. A *presença* é o que permite aos entes tornarem-se *presentes* no seu ser, aquilo que já *está no lugar*, *patente*, *aberto*, *manifesto*, ou seja, aquilo que o *com-parecer* abriu. No fundo, trata-se da *presença* do ente enquanto ente, a partir do seu ser: ser do ente, no sentido da *presença* do Ser. Em síntese, diz-nos Macdowell: «Ser é o aparecer do que aparece. Compreendê-lo é simplesmente deixá-lo aparecer». J. A. Macdowell, *A Génese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, Editora Herder, São Paulo, 1970, p. 131.

³⁴ De facto, e como nos esclarece Abbagnano, a conclusão a retirar-se dos resultados da analítica existencial presente em *Sein und Zeit* é a de que «o sentido do ser não pode ser obtido interrogando um ente, mesmo que seja o ente primário ou privilegiado; ou melhor dizendo, que esse sentido só é esclarecido por tal interrogação de modo exclusivamente *negativo*, a saber, que o ser cujo sentido se procura *não é* o ser de um ente». Nicola Abbagnano, *História da Filosofia* -

*e como se analisará mais adiante, é o privilegiado legado (dádiva) da abertura da verdade do Ser como eclosão — ser do ente ou o ente enquanto ente. Assim se relaciona o Dasein com a questão fundamental do sentido do ser*³⁵.

Mas o facto de se defender que o Dasein, para além da relação com o seu próprio ser, se encontra referido, constitutivamente, e a cada passo, ao ser dos entes em geral, bem como ao sentido da presença, não significa que estamos perante uma dualidade do *ser*, como mais tarde veremos; nem que o sentido do ser deve ser entendido como qualquer coisa separada do homem, sendo o Ser, e no seu estar afastado, algo que já se alcançou em si mesmo e que no seu "em-si" necessita das figuras finitas de forma a tomar "para-si" consciência da sua essência de Infinito, geradora de toda uma História ³⁶.

Volume XIV (4ª edição), tradução de Conceição Jardim, Eduardo Lúcio Nogueira e Nuno Valadas, Editorial Presença, Lda, Lisboa, 1993, p. 154.

³⁵ «Quant à la notion de "monde", telle qu'elle est développée dans *Sein und Zeit*, elle n'est à entendre et à comprendre qu'à partir de la question du *Dasein*, laquelle question, à son tour, reste incluse à l'intérieur de la question fondamentale du sens de l'être (non pas du sens de l'étant).» Martin Heidegger, "L'époque des «conceptions du monde». In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Nouvelle édition), tradução de Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1995, p. 131 (*Compléments*).

³⁶ Mas, e apesar das devidas ressalvas, não será o pensamento de Heidegger caracterizado, e da mesma forma que o de Hegel, por uma «sede de Absoluto», como nos diz Galán, apoiando-se nos comentários de Waelhens e de Jolivet como a base do seu argumento? Não haverá, perguntamos nós, em Heidegger, da mesma forma que em Hegel, a necessidade de cada coisa exigir a existência do seu contrário para se definir a si mesma ou para aparecer como ela própria é? E o que dizer sobre o facto do Infinito hegeliano ultrapassar todo o finito, não ficando preso às figuras finitas que manifestam a presença do Absoluto? Apesar da latente aproximação, a mesma requeria uma análise cuidada das semelhanças e das diferenças entre ambos os filósofos, a qual não poderá ser aqui desenvolvida. Sem dúvida que, e baseando-nos de novo em Galán, Heidegger caminha na indigência pastoril do Ser, necessitando sempre da plenitude do Ser como o «Absoluto [de toda] a significação», compreendendo, constantemente, que os sentidos do Dasein são sempre os sentidos, e em última instância, do Ser. Do mesmo modo, o ente nunca é propriamente um ente se não for pensado pelo sentido do ser e sempre em *função* deste; mas será que é ou não pertinente falar de «idealismo da significação» (Waelhens) em Heidegger? Se o Ser enquanto abertura é o que deveras faz acontecer, como é que o Ser pode acontecer como significação do ente, se aquele somente se relaciona com estes, no preciso momento do seu aparecer? Que aspecto formal do Ser estará aqui em causa? E como é que tal *formalismo* pode cumprir a *essencialização* ou a *significação* de coisas concretas? Será que Heidegger, por tanto querer distanciar-se do dualismo *realismo-idealismo*, adoptou uma posição intermédia, que nunca os supera e sempre os reclama (pois se tudo depende do mundo de significação que advém do Ser, este necessita sempre dos entes para se manifestar — Dasein)? Todas estas questões não serão aqui discutidas, mas somente levantadas; como quem segue um caminho indagando as vias que o constituem. No entanto, para um melhor esclarecimento sobre a problemática em causa, indicamos o estudo precioso de Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger)*, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, pp. 252-263. No fundo, e *humanizando* a perspectiva ontológica de Heidegger, diz-nos o mesmo autor que «Heidegger ha experimentado también la

Como se entenderá mais à frente, o Ser é o que propriamente está *em relação*, somente *sendo* a partir da mesma, e como a *própria*. A *distinção entre Ser mesmo e ser do ente serve apenas para Heidegger delimitar o seu estudo sobre o próprio sentido da presença, todavia, são ambos fruto da mesma questão, a «questão do ser»; ou melhor, a essência do ser (do ente) é o Ser mesmo — do ente enquanto ente ao ser enquanto ser.*

Por outras palavras, uma coisa é nomear o «céu é azul», e outra, o que significa e de onde advém a possibilidade de tal afirmação, não a partir de uma relação sujeito-objecto, nem por uma garantia transcendente ou teológica, mas a partir do que está em causa na própria frase e que a possibilita, ou seja, o próprio ser e seu sentido doado. Tudo, então, repousará num pensar que pensa o sentido do ser enquanto eclosão ou abertura que acontece e interpela, de forma a entender-se como *há* e como se *dá* o ser dos entes, mas a partir do que sempre está em causa no ser do entes, isto é, o próprio Ser ou sentido de uma tal relação, relacionando-se primordialmente com o ente privilegiado, constituindo-o *Da-sein*.

I. A ORIGEM DA OBRA DE ARTE

1. *No encalço da coisa através da obra:* Com a intenção de encontrar a essência da arte, a partir da obra real na sua essência, no que é e como é³⁷, Heidegger, apercebe-se do «carácter de coisa» que todas as obras contêm. Aqui, e desde logo, pode entrever-se o que mais tarde será retomado na conferência de 1950, perante a Academia de Belas-Artes da Baviera, intitulada, simplesmente, "Das Ding" e, precisamente, naquilo que concerne

laceración de las guerras, el vagabundear de los hombres en busca de morada, la pérdida de lo absoluto, la lejanía de nuestro propio ser, el desarraigo y el vértigo de nuestra existencia a la intemperie, y há querido fundar un nuevo tiempo, caracterizado por la regresión, contra marea, hacia el Origen, donde el hombre puede encontrar el hontanar puro de su ex-sistir». *Op. cit.*, pp. 255-256.

³⁷ «Em que consiste a essência essencial de algo? Provavelmente consiste naquilo que o ente é na verdade.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 40; ver também p. 11.

ao «Dingsein», ao Reunir, e à relação entre o mundo e as coisas, tomando como exemplo um cântaro enquanto coisa³⁸.

De facto, um par de sapatos de camponês pintados por Van Gogh, ou os hinos de Hölderlin, encontram-se, de modo idêntico, como aquilo a que de imediato podemos intitular como coisas, senão, atentemos no seguinte: os sapatos pintados vagueiam naturalmente de exposição em exposição, enviados para vários destinos, como os troncos de árvores da Floresta Negra, bem como os hinos do poeta, naturalmente arrumados numa mochila junto de todas as outras coisas que nela couberam. Mais notório ainda, é a naturalidade com que as chamadas obras de arte estão presentes de um modo similar às «demais coisas», como um quadro pendurado na parede, da mesma forma que se pendura um prato de porcelana ou um chapéu. Contudo, e se nos reportarmos à própria realidade da obra de arte, somos levados a admitir, ainda com maior força, o «carácter coisal» da mesma, aparecendo como algo de incontornável — apercebermo-nos que o «quadro está na cor», como o «monumento está na pedra», mais do que «há cor no quadro» ou «há pedra no monumento». Todavia, o que significa ser uma coisa? Qual a essência duma coisa, de forma a percebermos tal carácter coisal na obra da arte? Será que este carácter, é por si só o primordial? Perguntarmos por tudo isto, equivale a indagarmos sobre o «ser-coisa» («Dingsein»).

Num esforço para pensar o que uma coisa é, o seu Dingsein, a «coisidade da coisa» ou o «carácter coisal», fruto da problemática levantada pela obra de arte, e distanciando-se do que historicamente a Filosofia fez corresponder a um tal carácter, interpretando o conceito de coisa ora como «suporte de características», ora como «unidade de uma multiplicidade do dado nos sentidos», ou, então, como a síntese entre matéria e forma, Heidegger, entende ser melhor não acoessar ferozmente a essência da coisa³⁹. Deve-se, pois, deixar a

³⁸ De ressaltar o facto de que o cântaro como exemplo da análise do *ser-coisa* em "Das Ding", já aparecer em *A Origem da Obra de Arte* numa breve indicação: «O cântaro é uma coisa, tal como a fonte no caminho». *Op. cit.*, p. 14.

³⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 16-23. No entanto, e por isso mesmo, alerta-nos Heidegger que «a coisidade da coisa muito difícil e raramente se deixa dizer, disso constitui a história das suas interpretações uma prova infalível. Esta história corresponde ao destino, segundo o qual o pensamento

coisa «repousar» no seu «Dingsein», deixar «o ente ser o ente que é»⁴⁰, evitando a influência de tais teorias que nos levam para o campo da obra tomada como um «objecto disponível» que nada fala, pois é conduzido por um «a partir de nós» que não deixa a obra ser, representando--a como um objecto capaz de gerar em nós certos «estados de alma». Portanto, e de forma a que o carácter coisal possa ser conduzido ao seu verdadeiro caminho, Heidegger determina que deve partir-se do «carácter-de-obra da obra», para não dar-se o caso de interpretarmos a obra como um objecto, pelo facto de inicialmente a termos pensado enquanto coisa⁴¹.

Ora, já na descrição do «apetrecho» ou utensílio «um par de sapatos de camponês», presente num quadro de Van Gogh, com o objectivo de descortinar o «ser-apetrecho», e no âmbito da procura pelo carácter coisal da coisa e do carácter-de-obra da obra, Heidegger nos incita a compreender a partir de tal pintura, o emergir do ente no desvelamento do seu ser. Sem nos perdermos em considerações sobre uma tal descrição, pois que nos desviariam do nosso escopo fundamental, convém apenas referir que o

ocidental pensou até aqui o ser do ente». *Op. cit.*, p. 24. Queremos, ainda, alertar para o simples facto de já aqui se tornar patente, quer no *suportar* como um *reunir em torno de*, quer na *unidade*, ou na própria *síntese*, a procura da verdadeira *Reunião*. Aproveitamos a ocasião para referirmos que esta nossa abordagem inicial ao ensaio em causa, apenas serve para destacar aquilo que é fundamental para a compreensão dos termos *mundo e terra*, os quais, como veremos, terão mais adiante o seu desenvolvimento correspondente. No fundo, apenas queremos demonstrar de modo breve o fio condutor do filósofo no presente ensaio, de forma a contextualizarmos a relação entre os termos há pouco designados.

⁴⁰ «(...) mantendo afastadas as antecipações e os atropelos desses modos de pensar, deixar a coisa, por exemplo, repousar no seu ser-coisa. Que haverá de mais fácil do que deixar o ente ser o ente que é? Ou com esta tarefa não estaremos perante o mais difícil, sobretudo se um tal projecto — deixar ser o ente como ele é — representar exactamente o contrário da indiferença que vira as costas ao ente a favor de um conceito de ser que não foi posto à prova? Devemos voltar-nos para o ente, pensá-lo em si mesmo, no seu ser, mas, ao mesmo tempo, deixá-lo repousar em si mesmo, na sua essência.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 23. De certo modo, o re-pousar é um estar situado, colocando, pousando o ente em sua essência, a qual provém de um movimento de verdade que acontece e recolhe, reunindo, o ente no seu ser. Por outras palavras, o ente em seu repouso, em sua essência, manifesta como tal a unidade de um Acontecimento pelo qual se ergue, se levanta: «Quando o repouso inclui movimento, nesse caso pode haver um repouso que é uma recollecção interior do movimento e, portanto, suprema mobilidade, supondo que o tipo de movimento exige um tal repouso. É precisamente deste tipo a quietação da obra repousando em si mesma». *Op. cit.*, p. 38.

⁴¹ «A situação é tal que, a partir de agora, já não perguntamos mais pelo carácter coisal da obra; pois, enquanto por ele perguntarmos consideramos logo de antemão e definitivamente a obra como um objecto disponível. Assim, nunca perguntamos a partir da obra, mas sim a partir de nós. Perguntamos a partir de nós, que nesse perguntar não deixamos a obra ser uma obra, antes a representamos como um objecto que deve suscitar determinados "estados de alma".» *Op. cit.*, p. 55.

pensador percebe o ser-apetrecho do apetrecho a partir do que o quadro *diz*, e isto é o que aquele intitula de «proximidade da obra», a qual nos *transporta* para um outro lugar «que não aquele em que habitualmente costumamos estar»⁴². A pintura de Van Gogh permite saber, em sua abertura de sentido, o que de facto um par de sapatos de camponês na verdade é.⁴³ *A simplicidade de um tal pensar não é senão esta, a saber, que a «verdade do ente»⁴⁴ (um par de sapatos de camponês), ou seja, a «abertura do ente», o «ser do ente», patenteia-se na obra de arte que é a pintura de Van Gogh. Tal abertura como verdade é compreendida como um «desocular», um «desvelar» do ente no seu ser, no «que é e no modo como é», isto é, a sua «essência».*

A um tal processo, intitula Heidegger como aquilo que está em «obra na obra», pois na pintura de Van Gogh, a verdade do par de sapatos de camponês, «pôs-se em obra na obra»⁴⁵.

⁴² Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 27. Na análise do mesmo ensaio, percebamos que «estar perante o quadro de van Gogh é estar na proximidade de uma obra, que fala, mostra o ser do instrumento e subitamente muda o mundo dos nossos hábitos. Estar na proximidade da obra de arte, v.g., do quadro de van Gogh, não significa recriá-lo subjectivamente e depois projectá-la numa descrição mas deixar que o ser do instrumento pela obra de arte e apenas nela se manifeste autenticamente ou se revele (...) A arte é indissolúvel da verdade e, por isso, a sua essência é "o pôr-se-em-obra da verdade do sendo", não no sentido de imitação, como se van Gogh reproduzisse um par real de sapatos, mas no de "acontecimento da verdade" como desvelamento histórico». Miguel Baptista Pereira, "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini". In *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 7, N.º 13, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998, pp. 36-37.

⁴³ «Seria a pior das ilusões se quiséssemos pensar que foi a nossa descrição, enquanto actividade subjectiva, que tudo figurou assim, para depois o projectar no quadro. Se aqui alguma coisa é questionável é só esta, de na proximidade da obra experienciar-mos demasiado pouco e chegarmos à experiência de um modo por de mais grosseiro e imediato. Mas, antes de tudo, a obra não serviu em absoluto, como à primeira vista poderia parecer, para uma melhor presentificação intuitiva daquilo que é um apetrecho. Antes sucede que só através da obra, e só nela, o ser-apetrecho do apetrecho vem expressamente à luz.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 27.

⁴⁴ «A pintura de Van Gogh constitui a abertura do que o apetrecho, o par de sapatos da camponesa, na verdade é. Este ente emerge no desvelamento do seu ser (...) Um ente, um par de sapatos de camponês, acede na obra ao estar na clareira do seu ser. O ser do ente acede à permanência do seu brilho.» *Loc. cit.* Neste contexto, Heidegger faz uma alusão ao termo grego Ἀλήθεια, como a denominação grega para o desvelamento do ser, no entanto, não desenvolve uma análise etimológica do mesmo, apenas dando a perceber que desta simples palavra há ainda muito a meditar. O que ela nos *reserva*, veremos mais adiante.

⁴⁵ É nosso intuito declarar que no decorrer da análise do ensaio em causa, iremos fazer conscientemente um parêntesis sobre a relação do artista com o *colocar-se* da verdade, assim como em relação à *salvaguarda* da obra, uma vez que o que aqui está *em jogo* é, e em primeiro lugar, o habitar poético na sua relação com a questão do ser. No entanto, convém explicitar o

Para aqui chegar, e tomando o ensinamento descoberto pela procura da essência da coisa, Heidegger deixou o ente pintado por Van Gogh repousar em si mesmo, no seu ser próprio, trazendo-o «à luz e à palavra»⁴⁶, sendo que um tal trazer é um «bringen», no sentido de um «deixar-surgir», via quadro, aquilo que nos *fala* enquanto *presença* de algo: «Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte. Este apetrecho pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo»⁴⁷.

2. Da «abrigada pertença» ao «bergen»: Na descrição soberana agora transcrita, pode verificar-se que os termos *terra* e *mundo* aparecem

seguinte: «Dans l'oeuvre d'art, la vérité de l'étant s'est mise en oeuvre. "Mettre" signifie ici: instituer». Martin Heidegger, *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 37. Na mesma obra e nas suas correspondentes *Notes de Traduction*, lê-se: «Instituer = zum stehen bringen, c'est-à-dire faire stare quelque chose, le situer en une con-stance (...)». *Op. cit.*, p. 452. Assim, «stehen» (*estar em pé*), liga-se ao verbo «setzen» (*pôr; colocar; meter; fixar*) e ao «bringen» (*levar; trazer; afirmar; dizer*): *pôr* como *colocar de pé*, em *permanência do seu brilho*, o ser do ente, no *erigir* da verdade do ente. Tudo será, então, um «trazer» a um «estar-de-pé» (*das Stehen*), num «deixar-surgir» (*Erstehenlassen*), num desvelamento daquilo que se ergue no que é e no modo como é. Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p.27 e p.69 (*Suplemento*). Ainda para o conceito de «instituir» na sua relação com o de «instalar» podem, ainda, verificar-se os seguintes termos alemães: «Ein-richten» (*um dirigir para*) ou como «Einrichten» (*instalar; instituir; endireitar; dispor*) e «Einrichtung» (*disposição; instalação; fundação; instituição*), sendo que «Richtung» significa *directão, orientação* ou *sentido*. Por fim aparece-nos o termo «Aufstellen» (*erguer; colocar; pôr de pé*), em que «stellen» significa um *colocar, pôr, apresentar* ou *trazer*. Cf. *op. cit.*, pp. 34 -35.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 23.

⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 25-26. Na tradução francesa, e relativamente às últimas duas frases, lê-se: «Ce produit appartient à la terre, et il est à l'abri dans le monde de la paysanne. Au sein de cette appartenance protégée, le produit repose en lui-même». Martin Heidegger, *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 34.

diferenciados do restante texto como forma do pensador *grifar o grifo*⁴⁸ que os próprios apresentam. Tal *mistério* de uma «escura abertura» redundando da relação entre os termos ainda agora declarados, com os de «noite» e «escuridão» dum «caminho» de «muda oferta», ou «apelo calado» da *terra*, entre a «angústia» e a «morte», onde o *mundo* é compreendido como um «abrigo» onde a *terra* «pertence», sendo que só pela comunhão dos dois, da «abrigada pertença» é que o ser-apetrecho do apetrecho surge, emerge, no desvelamento do seu ser, como o ente que é e no modo como é — essencialmente, a sua «solidez». Mas o que significará, propriamente, o termo *terra* ou *mundo* para Heidegger?

Partindo da indicação já dada, de que na obra está em obra a abertura do ente na sua verdade, aquilo que na obra pôs-se em obra, sendo que o «ser-obra da obra» apenas advém em tal abertura, Heidegger, torna de novo expresso uma tal manifestação por uma outra obra, a saber, a de um templo grego.

Heidegger fala de um qualquer templo grego, no entanto, sejamos precisos e lembremo-nos de um templo específico: o *Pártenon*. «Um edifício, um templo grego, não imita nada. Está ali, simplesmente erguido nos vales entre os rochedos»⁴⁹. No cimo de um monte impera o templo como o monumento principal da Acrópole de Atenas, entre o verde e o branco: vegetação agreste e rocha. Ergue-se para o alto, pois situa-se num «ali de pé» que dá medida a toda a encosta e arredores que para ele se dirijam, caminhem. De certa maneira, ocupa um lugar fundacional de um povo na *polis*, reunindo-o. Graças ao templo, a deusa Atena pode advir, manifestar-se, demarcando o recinto fechado e oculto no seu interior como espaço sagrado. A história do nascimento da deusa mana dos frontões do templo, e no friso interior honra-

⁴⁸ Entenda-se este termo no sentido de «enigma», na íntima relação com o *grifar* que é um movimento como um *inclin*ar, um *levar a*, um *preparar* que *mostra inclinação* pelas *letras* que *dobram-se em palavras*, *sublinhando* a importância de um *enigma*. Entretanto, sigamos aqui as palavras de Heidegger, retirando-as da análise particular sobre o enigma da arte, no Posfácio do ensaio em causa, libertando-as para aquilo que elas, escondendo, indicam: «Longe de nós a pretensão de resolver tal enigma. A tarefa consiste em ver o enigma». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 65. E parecendo o mais fácil, tal tarefa revela-se o mais difícil, «sobretudo se um tal projecto (...) representar exactamente o contrário da indiferença (...)» *Op. cit.*, p. 23.

⁴⁹ *Op. cit.*, p.32.

se a deusa com uma procissão onde as *Panateneias* sempre caminham. Esculpem-se, também, nas métopas as lendas heróicas como as lutas entre os Gregos e os Troianos; no fundo, entre deuses, entre mortais. E, tocando no tecto do templo, a estátua enorme da deusa mira os mortais com duas imensas safiras, quais olhos do céu.

Mas o que apelou ao homem para tal construção, e para a incrustação visível do sentido da sua história? De momento, não podemos responder, dado que estamos, ainda, a dar os primeiros passos, tentando sulcar caminho.

O que simplesmente podemos, isso sim, é desde já constatar no ser do templo enquanto obra, no seu «estar-aí (Dastehen)»⁵⁰ de pé, a presença de um «congregar» ou «reunir»⁵¹ que deixa-surgir a «unidade das vias e das relações, nas quais nascimento e morte, infelicidade e prosperidade, vitória e derrota, resistência e ruína, ganham para o ser humano a forma do seu destino»⁵². Assim, é desde tal unidade congregada presente na obra-templo, manifestando o verdadeiro estar em relação da obra⁵³, o mesmo é dizer desde a «amplitude dominante destas relações abertas»⁵⁴ enquanto manifestação de um *mundo*, que determinações como as de nascimento ou morte, resistência e ruína ganham sentido para o homem, compreendendo nelas as figuras do seu destino, através das quais aquele se decide, pois como diz Heidegger, o «mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões

⁵⁰ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 33. «O sentido grego de «pôr» (setzen) diz: pôr como deixar-surgir (Erstehenlassen), por exemplo, uma estátua; significa: colocar, depor (Niederlegen) uma oferenda. Estatuir (stellen) e dispor (legen) têm o sentido de pro-duzir (Hervor-bringen): trazer (bringen) para fora (her-), para a desocultação, para a presença (vor) (...) O estar-de-pé (das Stehen) da estátua (...) é diferente do estar-de-pé no sentido do objecto. «Estar-de-pé» (Stehen) é (...) a constância do brilho.» *Op. cit.*, p. 69 (*Suplemento*).

⁵¹ «Reunir-se diz-se em grego συμβάλλειν.» *Op. cit.*, p. 13. De facto, συμβάλλειν significa *reunir, congregar*, mas também *encontrar-se com, reunir-se, combater*, assim como nos pode conduzir para um *oferecer* ou um *manifestar (o parecer)*. Por fim, relaciona-se, ainda, com um συμβάλλω λόγους (*falar; conversar*), bem como com um Σύμβαμα (*Acontecimento*) ou um συμβαίνω (*ir juntamente; reunir-se; estar de acordo; suceder*).

⁵² *Op. cit.*, p. 32

⁵³ «Não é próprio da obra o estar em relações? Sem dúvida, só que resta saber em que relações ela se encontra.» *Loc. cit.* Como iremos entender, se o Ser é a Relação que se dá como relação entre terra e mundo, é o Ser, enquanto mundo, que abre as relações entre determinações como as do nascimento e morte, deixando os contrários *serem*.

⁵⁴ «A amplitude dominante destas relações abertas é o mundo deste povo histórico» *Loc. cit.*

simples e decisivas no destino de um povo histórico»⁵⁵. Ou melhor, e como iremos compreender mais à frente, o próprio templo como obra remete-nos para aquela «amplitude dominante» que é própria à «natureza humana», como aquilo que se apresenta enquanto o «próximo» e o «longínquo». Pelo próprio ser-obra presente na obra somos transportados até ao mundo de sentido que constitui a essência humana, sendo o mundo a forma do próprio Destino se destinar, pois é o modo do Destino mesmo ser, de onde advêm determinações como as de nascimento e morte, plenas de um sentido sempre em fuga e a alcançar.

Agora, o templo também repousa em sua permanência, não só na mármore, como no «chão de rocha». Aí, a obra permite o surgimento do «obscuro» que ressalta do «suporte maciço» do templo: «Ali de pé, a obra arquitectónica resiste à tempestade que se abate com toda a violência, sendo ela quem mostra a própria tempestade na sua força. O brilho e a luz da sua pedra, que sobressaem graças apenas à mercê do Sol, são o que põe em evidência a claridade do dia, a imensidade do céu, as trevas da noite. O seu seguro erguer-se torna assim visível o espaço invisível do ar. A imperturbabilidade da obra contrasta com a ondulação das vagas do mar e faz aparecer, a partir da quietude que é a sua, como ele está bravo. A árvore, a erva, a águia e o touro, a serpente e a cigarra adquirem uma saliência da sua forma, e desse modo aparecem como o que são »⁵⁶.

De tudo isto também nos fala o templo no seu repousar-em-si-mesmo, e no seu encontro com tudo aquilo que com ele se relaciona, reunindo-nos e reportando-nos de modo simples desde o imenso, do amplo, do claro, do agitado, das trevas, do escuro, das sombras que se projectam nas suas colunas, e da quietude, ao «levantar-se ele próprio e na sua totalidade»⁵⁷. De certa forma, caminhamos desde o modo como os entes pelos seus contrários

⁵⁵ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 38. Na tradução francesa do mesmo ensaio, lê-se: «Le monde est l'ouverture ouvrant toute l'amplitude des options simples et décisives dans le destin d'un peuple historial». *Op. cit.*, p. 52. Sempre que considerarmos pertinente, e quando tivermos mais do que uma tradução sobre o mesmo texto, iremos sempre comparar as traduções disponíveis sobre cada texto heideggeriano em análise, de forma a sermos mais precisos sobre o uso específico dos termos existentes.

⁵⁶ *Op. cit.*, p.33.

⁵⁷ *Loc. cit.* Na tradução francesa, clarifica-se: «Cette apparition et cet épanouissement mêmes, et dans leur totalité (...)». Martin Heidegger, *L'origine de l'oeuvre d'art*, pp. 44-45.

nos aparecem, para aquilo que os torna manifestos como os entes que deveras *são*, e vice-versa ⁵⁸.

É por um tal «vir à luz», por um estar diante de uma tal manifestação, e em relação com tudo o que até agora foi possível apurar, que Heidegger defende estarmos na presença da «clareira daquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar. Chamamos a isso a Terra» ⁵⁹.

Num primeiro momento, diríamos de imediato que o termo *terra* parece estabelecer uma ligação íntima de sentido com aquilo que se retratou como sendo o impenetrável porque mudo, o nocturno porque há o declinar da luz no caminhar do entardecer, ou como a fertilidade e a recusa, porque é essa a insondabilidade e a arduidade do solo campesino. Todavia, Heidegger pretende afastar-nos de um tal contexto físico, retirando-nos do possível engano que o uso de um tal termo poderia provocar. De facto, diz-nos o pensador, que aquilo que se nomeia como sendo a Terra («Erde») não pode entender-se como sendo o planeta Terra da astronomia ou o globo terrestre em que habitamos, ou como a parte sólida da superfície terrestre, nem mesmo o térreo ou o torrão, ou seja, nada que se identifique com a «imagem de uma massa de matéria depositada» ⁶⁰. Para entendermos tal termo, devemos perceber, e segundo a nossa interpretação, o que significa no alemão a expressão *auf Erden* (*na terra, no mundo*) em relação com o *habitar*: «Na e sobre a terra, o homem histórico funda o seu habitar no mundo» ⁶¹.

Mas não significa isto o que para qualquer *mortal* é o óbvio? Isto é, que vivemos na esfera da Terra, sobre a crosta terrestre, e assim construímos o nosso mundo? Não! Para além deste habitar, *há* um outro, que por tão

⁵⁸ Assim, o verdadeiro caminho do pensar é sempre o reconhecimento do lugar de sentido que se ocupa, compreendendo que somente nos apercebemos das coisas, através duma ampla e luminosa manifestação que lhes dá deveras sentido.

⁵⁹ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 33. E como nos diz Pöggeler, «dans la réflexion sur l'art la vérité est éprouvée comme événement. Avec cette nouvelle expérience de la vérité se transforme aussi l'expérience de la structure de la vérité: à présent ce n'est pas seulement le monde qui est conçu comme cette structure, mais l'ensemble du monde et de la terre. Dans ce concept de la terre se cache la démarche décisive qu'effectua Heidegger sur le chemin de sa pensée lorsqu'il réfléchit sur l'art». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 282.

⁶⁰ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 33.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 36.

próximo, tão facilmente é esquecido — um original habitar pelo qual tudo ganha o seu fundamento.

Assim sendo, e afastando-nos do aspecto físico, a terra parece apresentar-se como o fundamento do habitar do homem no mundo, pois *fundar* significa, e como o sabemos, *instituir, edificar desde os alicerces, construir, apro-fundar um fundo*, sobre o qual algo irá *repousar*, tendo um *fundamento*, sendo que aquilo que é *fundo*, deve entender-se como o *profundo*, o *íntimo* ou o *denso*. Assim, parece que sempre que o homem habita um mundo, ao mesmo tempo, *arreiga-se*, isto é, *prende-se à terra* : «A terra é isso onde o erguer alberga (bergen) tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como o que dá guarida»⁶².

«Bergen» significa *salvar, abrigar ou recolher*, sendo que da conjunção destes termos advém o significado daquilo que se *salva, colocando-se em lugar seguro, escondendo-se*. Por seu turno, o «erguer» deve ser entendido como o já aqui mencionado *erigir*, ou seja, como a nomeação daquela manifestação do que o ente é na verdade, entendida como a emergência do ente no seu ser, na abertura ou na «clareira do seu ser»⁶³, de forma a que um ente se levante na sua essência e esta seja colocada, por exemplo, na obra de arte como o que na obra pôs-se em obra.

No fundo, trata-se de uma manifestação que, como já pudemos entrever, não é senão a manifestação de um mundo. Então, o «erguer alberga» parece tratar-se da manifestação do mundo como essência de um ente qualquer, sendo que em tal emergência *traz* consigo, e no seu albergar, a terra, deixando-a surgir na manifestação que o mundo é enquanto abertura do ente. No entanto, um tal recolher do ente na sua essência, ocorre a partir de

⁶² Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 33. Na tradução francesa, lê-se: «La Terre, c'est le sein dans lequel l'épanouissement reprend, en tant que tel, tout ce qui s'épanouit. En tout ce qui s'épanouit, la Terre est présente en tant que ce qui héberge». Martin Heidegger, *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 45.

⁶³ «Na obra de arte, põe-se em obra a verdade do ente. "Pôr" significa aqui erigir. Um ente, um par de sapatos de camponês, acede na obra ao estar na clareira do seu ser. O ser do ente acede à permanência do seu brilho.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 27. Entendamos para já o termo *clareira* no seu sentido literal e físico: espaço aberto em íntima relação com a *claridade*; manifestação de algo que irrompe na e através da luz presente num lugar aberto. Todavia, tal termo corresponde ao âmbito ontológico próprio do mundo. De facto, e ao falarmos de clareira, possibilitamos a abertura para o espaço da manifestação daquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar.

um «isso onde», que Heidegger caracteriza como sendo a própria terra. Noutras palavras, a terra é o «seio» ou o «solo», a partir do qual o mundo como manifestação *de essência* pode constituir-se como abrigo. Por fim, o mundo ao albergar a manifestação da essência de tudo o que se levanta na sua verdade, dá abrigo também à terra, e por isso mesmo, recolhe-a, salvando-a, na sua essência. Somente assim pode Heidegger afirmar que «a obra que é o templo, ali de pé, abre um mundo e ao mesmo tempo repõe-no sobre a terra que, só então, vem à luz como o solo pátrio (*heimatlich Grund*)»⁶⁴.

Relembremo-nos do par de sapatos de camponês, e clarifiquemos de modo breve, sem aprofundar o tema da arte ali em causa. Como já sabemos, aquilo que se manifesta é a verdade do ente, a sua essência, onde o ente emerge no desvelar do seu ser. Assim, e como nos diz Heidegger, o que na obra está em obra é a verdade de um ente. Na obra do pintor, e inerente ao processo de criação ou produção artística que o originou, pôs-se em obra na obra a verdade do ente sapatos. Ora, e como já referimos, tal pôr ou colocar é um instituir, entendido no sentido de trazer para a obra a emergência de um par de sapatos de camponês na clareira do seu ser⁶⁵. No fundo, estamos perante a manifestação ou o *brilho*⁶⁶ do ser do ente — o deixar-surgir do ente na sua essência, instituindo-a, deixando-a manifestar-se na obra.

Por isso, pode Heidegger afirmar que a obra templo no seu *Da-stehen* abre um mundo, ou melhor, deixa-surgir o que se abriu como mundo, mantendo-o enquanto o aberto do mundo, sendo que este significa sempre um estar «lançado no Ser»⁶⁷. Mas, acrescenta o pensador, se podemos

⁶⁴ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 33. Assim, somos convidados a pensar que sempre que do mundo se fala, fundamentalmente e em simultâneo da terra se trata, bem como a compreender que tudo o que se manifesta no seu ser, ocorre a partir do mundo entendido como lugar de manifestação, dado que tudo o que irrompe, é acolhido no irromper que se *abre* — *épanouir*.

⁶⁵ Como se entenderá mais adiante, a clareira do ser do ente deve ser compreendida como a clareira do Ser, ou seja, forma pela qual a verdade do Ser eclode.

⁶⁶ «O ser do ente acede à permanência do seu brilho.» *Op. cit.*, p. 27. Mais à frente é dito: «(...) brilha o que chamamos mundo». *Op. cit.*, p. 34. Concluindo, ouçamos, de novo, Heidegger: «Na medida em que uma obra é obra, abre o espaço para aquela amplidão. Abrir espaço quer dizer aqui ao mesmo tempo: libertar o livre do aberto e instituir este livre no seu conjunto de traços. Este in-stituir (*Ein-richten*) manifesta-se a partir do erigir (*Er-richten*). A obra enquanto obra instala um mundo. A obra mantém aberto o aberto do mundo». *Op. cit.*, p. 35.

⁶⁷ «Mundo não é a simples reunião das coisas existentes, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas. Mas mundo também não é uma moldura meramente imaginada, representada

compreender no mundo um movimento de abertura, de manifestação, a terra, a qual advém no encontro do mundo como erguer que alberga, e portanto naquilo que é, deve ser entendida como «o que se fecha em si (Sich-Verschliessende)»⁶⁸.

Perante estes *contrários*, como deslindar o enigma relacional que desde cedo nos propusemos a deixar-surgir? Todavia, se o vir à luz se apresenta como o movimento por excelência, parece ser razoável indagar em primeiro lugar a relação que o termo mundo tem com os de manifestação, abertura, e clareira, para depois, e por meio dele, descobrimos a terra como o «isso onde» que também «dá guarida». Desta forma, devemos também compreender como um tal mundo, onde o ser do ente se desvela ou manifesta, pode surgir. Assim, e deste modo, caminhamos para a questão do ser ou para a abertura do ente enquanto abertura do Ser.

II. A CARTA SOBRE O HUMANISMO⁶⁹

1. A «*humanitas*» do «*homo humanus*»: Neste momento, e com o objectivo agora mesmo deixado expresso, devemos estabelecer uma ponte com o ano de 1947, altura da redacção da *Carta sobre o Humanismo*. Só

em acréscimo à soma das coisas existentes. O mundo mundifica (Welt weltet) e é algo mais do que o palpável e apreensível, em que nos julgamos em casa. Mundo nunca é um objecto, que está ante nós e que pode ser intuído. O mundo é o sempre inobjectal a que estamos submetidos enquanto os caminhos do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantiverem lançados no Ser.» *Loc. cit.* Na tradução francesa, e incidindo na última frase agora citada, lê-se: «Un monde est le toujours inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons, aussi longtemps que les voies de la naissance et de la mort, de la grâce et de la malédiction nous maintiennent en l'éclaircie de l'être». Martin Heidegger, *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 47. Daqui infere-se, uma vez mais, que a unidade reinante da obra templo nas suas relações, não é senão o mundo na sua amplitude dominante, onde os caminhos do homem, lançados no Ser, ou melhor, na clareira do Ser, se fazem, sulcando. No fundo, o verdadeiro caminho, é o caminho da clareira ou do mundo diante.

⁶⁸ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 37.

⁶⁹ Datada de 1947 (Cf. William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 679), a *Carta* «foi dirigida a Jean Beaufret (Paris), em resposta a carta por este endereçada a Heidegger a 10 de Novembro de 1946, contendo, além da pergunta principal acerca do humanismo, outras questões interessantes». Ver a este propósito, o Prefácio de António José Brandão presente na tradução portuguesa do texto de Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo* (3.^a edição), tradução revista de Pinharanda Gomes sobre a versão de Arnaldo Stein, e prefácio de António José Brandão, Guimarães Editores, Lisboa, 1987, p. 27.

assim poderemos entrever a verdadeira senda que *A Origem da Obra de Arte* indica. Por conseguinte, Heidegger, e naquela outra obra, explica que:

- 1) «A clareira em si, porém é o ser»;
- 2) «(...)o ser é fundamentalmente mais amplo que todo o ente, porque é a própria clareira»;
- 3) «Mundo é a clareira do ser na qual o homem penetrou (...)»⁷⁰

O cenário que agora nos dá *fundo* é de novo o pensar do homem, o existente, sobre o ser do ente, mas inserido numa preocupação mais originária e fundamental, a saber, a meditação sobre o Ser mesmo⁷¹. Desta última, adquire Heidegger a força para se opor à Filosofia Tradicional ou

⁷⁰ Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 56; p. 62; e p. 79, respectivamente. Tais citações devem ser sempre comparadas com o que se diz no ensaio sobre a arte: «E, todavia: para além do ente, mas não longe dele, mas sim a partir dele, acontece ainda algo de diferente. No seio do ente na sua totalidade advém um lugar aberto. Há uma clareira. Pensada a partir do ente, ela tem mais ser do que o ente. Este meio aberto não é envolvido pelo ente, mas é antes o próprio meio coruscante que engloba como o nada, que mal conhecemos». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 42.

⁷¹ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 45. Na tradução francesa da mesma obra, a qual comporta uma edição bilingue, lê-se: «Die Metaphysik fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst»; «La métaphysique ne pose pas la question portant sur la vérité de l'Être lui-même». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme* (Nouvelle édition revue - Bilingue), tradução e introdução por Roger Munier, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1970, pp. 52-53. Ora, «selbst» significa *mesmo, próprio*, aquilo que *por si próprio e espontaneamente* é. Esta distinção existe com a justa justificação heideggeriana de poder diferenciar a passagem «à la pensée de l'être même ou de la vérité de l'être — du Seyn, comme l'écrit par moment Heidegger pour distinguer l'être même de l'être comme simple vérité de l'étant (...)» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 196. Por isso é que Heidegger, e quando se interroga sobre o que é o Ser na sua proximidade e lonjura, não sendo Deus, nem um fundamento do "mundo", afirma: «Doch das Sein — was ist das Sein? Es ist Es selbst». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 76. De facto, e como se tornará evidente ao longo deste nosso trabalho, o Ser é aquilo que própria e espontaneamente é — «dom da essência». Por fim, esclarecemos que sempre que do Ser mesmo ou Ser próprio falarmos, esta será a forma da nossa *grafia*, por detrimento ao ser-ele-mesmo da tradução portuguesa do texto aqui em causa, bem como por afastamento da tradução francesa correspondente, pois que desta maneira nos afastaremos da possível ilusão que o *ele-mesmo* ou *lui-même* pode dar, fazendo entender o Ser como a *pessoa* ou a *coisa* de que se fala, personalizando-o ou entendendo-o através de uma representação própria ao ente. No fundo, a denominação do ele-mesmo como pessoa ou coisa só poderá ser compreendida a partir do Ser mesmo e, assim, da abertura propiciada pelo *mesmo sentido*. Desta forma, pensamos que nos aproximamos mais do exposto no alemão. Em todo o caso, usaremos sempre a maiúscula para nos dirigirmos àquela dimensão do Ser, ou seja, do Ser mesmo, evidenciando na maiúscula o *amplo* ou a *abertura* por relação ao ente, pois é o próprio Heidegger que o consente na *Lettre sur l'Humanisme*, ao escrever em francês "Être" com letra maiúscula: «Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 28.

Metafísica⁷², a qual nunca colocou a questão da verdade do Ser, representando apenas o ente em seu ser, o ser do ente, pensado desta maneira o ser, isto é, o ser do ente. Ou seja, não pensa o ser do ente, a essência do ser do ente, a partir do Ser.

Não só aquela perspectiva histórica se coloca numa atitude de pensar errada⁷³, como no caso de uma situação histórica de sujeito-objecto⁷⁴ (cuja validade do objecto — do ente — e como objecto válido para o pensamento, é garantida pela objectividade proclamada pela subjectividade própria a um sujeito que significa), bem como apenas se atém, e somente, ao ente. Todavia, pensando o ente, seja qual for a forma como o efectua, o pensar de cariz metafísico representa o ente nos seus vários modos de ser, e por tal pensa o ser, ou seja, o ser a partir do ente na sua essência⁷⁵. Mas reflectindo desta maneira, permanece apenas ligado ao ente enquanto ente, ao ente no seu ser, e nunca ao «ser como tal»⁷⁶, olvidando a *Diferença*⁷⁷ entre ambos

⁷² Uma vez que o nosso escopo, pelo menos directamente, não incide sobre as diferenças entre o pensar de Heidegger e a então intitulada Meta-física, nos seus erros e vislumbres, consideraremos a crítica ou reflexão heideggeriana neste assunto, como fazendo face a toda a Filosofia de Tradição e às suas opiniões correntes, a qual constituiu História: «Toda a determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 43.

⁷³ «A filosofia vai transformar-se em uma técnica de explicação pelas causas últimas. Não se pensa mais; ocupamo-nos de "Filosofia".» *Op. cit.*, p. 38.

⁷⁴ «Nunca é também primeiramente e apenas sujeito, que, na verdade, sempre se refere, ao mesmo tempo, a objectos, de tal maneira que a sua essência consistiria na relação sujeito-objecto. Ao contrário, o homem primeiro é, em sua essência, ex-sistente na abertura do ser, cuja aberta ilumina o "entre" em cujo seio pode "ser" uma "relação" de sujeito e objecto.» *Op. cit.*, p. 80.

⁷⁵ «(...) l'interroge certes dans son Être, mais n'aborde ainsi l'Être qu'au bénéfice de l'étant; elle ne peut donc, sur sa lancée, qu'engendrer une seconde question, qui s'éloigne décidément de l'Être comme tel, puisqu'elle vise l'excellence de sa seule éternité.» Jean-Luc Marion, "Du Pareil au Même". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983, pp.150-151.

⁷⁶ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 55. Por isso, comenta Heidegger que «a "questão do ser" permanece sempre a questão do ente» (*op. cit.*, pp.55-56), sendo que desta forma há um «abandono ontológico do ente», pois há um «esquecimento do ser», da «verdade do ser». Tal esquecimento do Ser manifesta-se «indirectamente no facto de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente. E como nisto não pode evitar de ter o ser na representação, também o ser é explicado apenas como o "mais geral" e, por conseguinte, o que engloba o ente ou como criação do ente infinito, ou ainda como produção de um sujeito finito. Ao mesmo tempo, "o ser", desde a Antiguidade, situa-se em lugar "do ente", e vice-versa, este em lugar daquele; ambos acoissados numa estranha e não reflectida confusão. O ser enquanto destino que destina verdade, permanece oculto». *Op. cit.*, pp. 65-66. Sobre a última frase, ouçamos o alemão: «Das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt, bleibt verborgen». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 100. O que aqui queremos observar, é o facto do Destino

(ser e ente) — «Isto significa: a verdade do ser como a clareira em si mesma permanece oculta para a Metafísica. Este ocultar, porém, não é uma lacuna da Metafísica, mas o tesouro de sua própria riqueza a ela mesma recusado e ao mesmo tempo apresentado.»⁷⁸

Daqui infere-se que o fundamental para Heidegger, e o impensado como tal, reporta-se ao Ser mesmo enquanto «clareira em si mesma», pois a clareira é a abertura do Ser mesmo. Qual a relação que tais termos querem invocar, não podemos de momento explicitar, contudo permanecem como indicações do nosso caminho, o qual se efectua desde o simples ao complexo, e na *simplicidade do próprio*.

Todavia, é de facto Heidegger quem nos avisa, a essência de qualquer ente, como por exemplo a da tradicional acepção do homem como «*animal rational*»⁷⁹, funda-se, ou fundamenta-se no facto de que «para toda a

(«Geschick» ou «Schicksal») ser sempre um «schicken» (*enviar; mandar*) de algo que é *conforme, conveniente, próprio* («schicklich»). O que isto verdadeiramente significa, e na sua totalidade, sabê-lo-emos no Segundo Capítulo deste nosso trabalho de investigação. Todavia, fica para já o devido apontamento de caminho.

⁷⁷ Apesar de em todo este nosso trabalho de investigação estar patente a temática da «diferença ontológica», e a ela nos referirmos, mesmo que não a invoquemos, pois, e como iremos perceber, é inerente ao próprio Acontecimento do Ser, não a iremos aprofundar. E não a iremos aprofundar, nem quanto à sua origem na obra de Heidegger, nem sobre as relações a que ela própria conduz entre o Ser e o ente, as quais nos remeteriam para a obra sobre a *Identität und Differenz*. No entanto, diz-nos René Schérer que «la différence entre l'Être et l'étant reste en effet le thème fondamental de la pensée de Heidegger (...) Penser, c'est toujours penser la différence: "Nous ne pensons l'Être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'Être. C'est ainsi que la différence proprement dite est visible." [Identité et Différence, (...)]». René Schérer; Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l'expérience de la pensée*, p. 69. O que isto significa é tão-somente que há uma diferença entre o Ser que propicia ao ente ser, não sendo um ente. Pelo contrário, este só é por aquele. Assim o Ser não pode ser confundido como um ente à imagem de um ente supremo que torna possível a existência. No entanto, o Ser não "existe" separado do ente e como algo de completo, estável, para depois actualizar-se como ser do ente. Somente pelo ente, o Ser próprio se manifesta essencialmente e, particularmente, pelo ente constituído Dasein. Assim, estamos perante a *Diferença*, chamada também de *diferença ontológica*, quando percebemos que um ente é, sendo que tal ser, deve ser entendido pelo Ser mesmo, o qual, e por seu turno, só pode manifestar-se *propriamente* através dos entes: «L'être est l'être de l'étant, l'étant est l'étant de l'être; être et étant apparaissent chacun à sa manière à partir de la différence (...) L'être est l'être de l'étant; il déploie son essence selon le mode du passage à de l'étant (...) L'étant est l'étant de l'être; il n'est pas sans l'être mais, comme étant, toujours un arriver dans le dévoilé de l'être, un s'abriter en lui, arrivée et présence (...) L'être comme transgression qui découvre et l'étant comme arrivée qui s'abrite déploient leur essence à partir de la différence». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, pp. 204-205.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p.56.

⁷⁹ «O primeiro humanismo, a saber o romano, e todos os tipos do humanismo que, desde então até ao presente, têm surgido, pressupõe como óbvia a "essência" mais universal do homem. O homem é tomado como *animal rational* (...) Esta determinação essencial do homem não é falsa.

percepção do ente no seu ser, o ser em si mesmo já se iluminou e acontece historialmente na sua verdade»⁸⁰.

Assim, a Metafísica recusa-se a pensar a verdadeira essência do homem, e como esta se relaciona e pertence ao Ser⁸¹. Mais do que um mero homem, como um ser vivo racional, mais do que uma *humanitas* descrita como *animal rational*, ou seja, mais do que a forma como o ente homem foi pensado no seu ser pela Filosofia Tradicional, o homem, radical e originariamente, deve ser compreendido como o «pastor do ser»⁸², isto é, aquele que «guarda» a Verdade que se lhe abre. Verdadeiramente, o homem, em sua essência, é o ente cujo ser reside na sua «ex-sistência»⁸³.

Mas ela é condicionada pela Metafísica (...).» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 44.

⁸⁰ Cf. *op. cit.*, p. 45. Deste modo, é pertinente indagar, e como o faz Heidegger, sobre o «sentido» do ser, pois só «a partir da verdade do ser, se pode compreender como o ser é». *Op. cit.*, p. 63.

⁸¹ Alerta Heidegger: «O ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem». *Op. cit.*, p. 45.

⁸² Cf. *Op. cit.*, p. 69. «Mais não deve ser entendido aqui em sentido aditivo, como se a definição tradicional do homem tivesse que permanecer a determinação fundamental para então experimentar apenas um alargamento, através de um acréscimo do elemento existencial. O "mais" significa: mais originário, e por isso mais radical em sua essência.» *Loc. cit.* O caminho heideggeriano é ser atirado para a indigência, em ruptura com a autoridade da subjectividade: o homem passa *originariamente* de senhor de terras («senhor do ente») para o camponês, para o simples, que ao frio e ao sol, noite e dia, as cultiva, as guarda, as sulca, *consome*. Assim, o «mais» compreende-se como um «menos», na guarda de um apelo ou de uma abertura que está sempre a *menos* — pobreza de pastor.

⁸³ «Aquilo que o homem é (...) reside na sua ex-sistência.» *Op. cit.*, p. 48. Ou, «o homem é, em sua essência (...) o ente cujo ser como ex-sistência consiste no facto de morar na vizinhança do ser». *Op. cit.*, p. 69. Para o termo ex-sistência, façamos aqui uma breve incursão etimológica para também nos situarmos correctamente quanto ao seu sentido. No alemão ocorre o termo «Ek-sistenz» que nos conduz ao «Ekstase» (*êxtase*) e ao «ekstatisch» (*extático*), bem como o de «Existenz» (*existência*). Por tudo isto se compreende o «existent» como o «ek-sistent», isto é, existir é ex-sistir ou ek-sistir, numa clara correlação dos termos existência e êxtase ou extático. Todavia, o nosso caminho esconde já aqui a alvorada de tais sentidos. Marquemos o início no grego e surpreendamo-nos. De facto, o termo «extático» (*arrebatado; enlevado; maravilhado*) advém do grego «ekstatikós» ou «ecstaticós» (ἐκστατικός), que liga-se tanto ao ἔκστασις (*êxtase; arroubamento*), como ao verbo ἐξίστημι (*deslocar; alterar; pôr fora de si; apartar-se; afastar-se; transportar*). Agora, ἐξ ou ἐκ significam «fora», «afora» (além de), cuja transliteração nos conduz ao «ex» e ao «ec» respectivamente. Ora, isto é familiar ao português, pois que o prefixo «ex» como o elemento latino que indica a ideia *fora de* ou *afastamento*, guarda uma tal *directão*. Entretanto, tais prefixos estão ligados a um outro sentido, a saber, o de «stásis» (στάσις), que nos guia para uma «permanência», «imobilidade», «situação», um «sítio», bem como para uma «acção de levantar-se», «colocação (de pé)» ou «posição». No português encontramos tal sentido no termo «estático» (*o imóvel; o parado*), cuja transliteração por «statikós» ou «staticós» (στατικός - na ideia do *próprio para pesar*, isto é, na relação com o *equilibrar* para um *pesar*, e por tal para a *imobilidade*) nos remete na exacta medida para o já mencionado ἐκ-στατικός. Por conseguinte, existir é para Heidegger o reflexo dos sentidos até agora apurados: *é um estar situado e um afora ao mesmo tempo, é ser na presença, mas*

Assim, situado na sua essência e não fora dela, no «des-humano», a «*humanitas*» do «*homo humanus*» repousa verdadeiramente naquilo que é e como é⁸⁴. No fundo, é pensada na sua *Origem*⁸⁵.

Ora, é desta forma que Heidegger responde a Jean Beaufret, o qual havia questionado a forma como o pensar heideggeriano poderia repensar a palavra «Humanismo», dando-lhe um novo sentido⁸⁶. Por outras palavras, trata-se de indagar a possibilidade de haver uma pre-ocupação com o *humano* do ente que é o homem⁸⁷. Contudo, e qualquer que seja o motivo principal da questão remetida, ela é, e na resposta de Heidegger, uma questão que ajuda a «clarear o caminho» para a «vizinhança do ser»⁸⁸, para a proximidade do Ser.

Ora, na palavra *humano*, e porque se fala do humano, fala-se do homem, da sua *natureza* e de tudo o que a ele é relativo e, por tal, com ele se relaciona, além de que um tal termo nos remete também para o sentido de «bondoso», aquele que tem «bondade», ou seja, a qualidade do que é «bom»⁸⁹ e «salutar» numa disposição para o «bem». Na palavra *humano*, percebe-se ainda o termo *humanidade* que tanto implica a «natureza humana» como a «benevolência» acima indicadas. Isto é, trata-se de

despertos para o Ser que sempre escapa, e assim é um ser transportado pelo Ser mesmo, colocando-nos na sua verdade, manifestando-se em tal relação, a essência do homem, o sítio por excelência — para além do ente, na abertura do ser; situados na presença como Presença. No fundo, é um estar situado no espanto que é o surto da verdade do Ser, em sua manifestação, um estar situado, mas de forma extática: arrebatado, enlevado, maravilhado pela luz do Ser — proximidade e afastamento. Por fim, o próprio prefixo «ex» leva-nos também a entrever que a «existência» que Heidegger pensa, é um estar fora da existência como «existencialismo» ou «existência» e «essentia» (Para um aprofundamento desta última temática ver Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 47-54).

⁸⁴ Cf. *op. cit.*, p. 41.

⁸⁵ «Esta origem essencial permanecerá sempre a origem essencial para a humanidade historial. A Metafísica pensa o homem a partir da *animalitas*, ela não pensa em direcção da sua *humanitas*.» *Op. cit.*, p. 46.

⁸⁶ «Você pergunta: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?*» *Op. cit.*, p. 36.

⁸⁷ «If There-being takes place in man, what is the precise relation between the two? For that matter, what man are we talking about? There is an obscurity, then, not only concerning the relationship between There-being and Being but concerning the relationship between There-being and man — all the more, then, between Being and man. If one retains a purely ontological (vs. anthropological) interpretation of There-being, one can see that Jean Beaufret's question becomes plausible, even inevitable: "How give a sense to the word "humanism"?"» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 46.

⁸⁸ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 72.

⁸⁹ Convém ressaltar o facto do adjetivo «bom» querer significar, e num primeiro sentido, aquilo «que é conforme ao uso a que é destinado», ou seja, aquilo que é «próprio» ser.

compreender a natureza humana, aquilo que é o humano ou aquilo que o homem é — a sua *humanidade*. E por tudo isto entende-se que, fundamentalmente, a palavra *Humanismo* encerra o *humano* do *homem*, ou seja, a sua *humanidade*. Assim, e no caso de pretender manter-se uma tal palavra, a «*humanitas*» do «*homo humanus*», exige não só um pensar que pense originariamente a essência do homem, bem como saber de que forma tal essência é *disposta*. Desta maneira, trata-se não só de reflectir sobre o homem como ente, mas sobre a natureza do homem, isto é, sobre a sua essência, como também, e porque se fala da natureza, daquilo que nasce, que surge com o ser do homem, da «dimensão» ou «região dimensional»⁹⁰, que é o Ser⁹¹.

Por consequência, é reforçada de novo a noção de que a essência do homem só é pensada essencialmente a partir da questão do Ser, pois é sempre a partir do próprio Ser que a essência de qualquer ente torna-se «familiar»⁹², manifesta, presente. Só assim pode Heidegger defender que aquilo que deveras importa no determinar da humanidade do homem, entenda-se a essência do homem, é o Ser e não o homem. Por outras palavras, a essência do homem importa na exacta medida em que se pensa a

⁹⁰ Justificando a «Kehre», afirma Heidegger que «esta reviravolta não é uma modificação do ponto de vista de *Ser e Tempo*; mas nesta reviravolta, o pensar ousado alcança a região dimensional a partir da qual, *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 52.

⁹¹ «Pois deste modo — caso o momento da história universal actual já não a provocasse por si mesmo — poder-se-ia despertar uma reflexão que pensasse, não apenas sobre o homem, mas sobre a "natureza" do homem, não apenas sobre a natureza, mas ainda mais originariamente sobre a dimensão na qual a essência do homem, determinada a partir do próprio ser, se torna familiar.» *Op. cit.*, p. 74.

⁹² Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 120. Nesta edição, e precisamente no alemão, é usado o termo «heimisch» que significa *país natal, pátrio, nativo e familiar*. Este *familiar* deve entender-se também no interior do seguinte âmbito: «Ce en quoi le Dasein s'entend chaque fois déjà de cette manière lui est, par là même, originalement familier. Cette familiarité avec le monde ne réclame pas nécessairement que les rapports constituant le monde comme monde soient d'une parfaite clarté théorique. Mais elle fonde bel et bien la possibilité d'une interprétation expressément ontologique existentielle de ces rapports dans la familiarité avec le monde qui est constitutive du Dasein et qui contribue, pour sa part, à former l'entente de l'être qui est celle du Dasein. Cette possibilité peut être saisie expressément, à partir du moment où le Dasein s'est lui-même fixé pour tâche d'interpréter originalement son être et les possibilités de celui-ci, voire le sens de être en général.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, pp. 124-125.

sua *Origem*, o seu ser «disposto»⁹³, porque verdadeiramente «o homem não é o essencial», mas a essência do homem como modo do Ser se dar⁹⁴: «A essência do homem reside na ex-sistência. É esta ex-sistência que essencialmente importa, o que significa que ela recebe a sua importância do próprio ser, na medida em que o ser apropria o homem enquanto ele é o ex-sistente, para a vigilância da verdade do ser, inserindo-o na própria verdade do ser. "Humanismo" significa, agora, caso nos decidamos a manter a palavra: a essência do homem é essencial para a verdade do ser, mas de tal modo que, precisamente em consequência disto, não importa o homem simplesmente como tal.»⁹⁵

Por tudo isto entende-se, então, que existe uma «relação» entre o Ser mesmo e o homem, sendo que a essência deste, enquanto existente, tem importância para aquele, na medida em que concretiza a possibilidade de haver vigilância da verdade do Ser. Todavia, este vigiar próprio à estrutura ek-sistencial do homem depende da proximidade do Ser enquanto abertura⁹⁶. O Ser é a própria relação, e somente se desvela, enquanto tal,

⁹³ Tal *ser disposto* ou *ser destinado* reportam-nos aos termos de *disposição* ou de *situação*, pois que o Ser enquanto Destino destina o homem para um *sistir*, apelando-o para a manifestação da sua verdade. Assim, comenta Pöggeler, e ao analisar a *disposição* ou o *sentimento de situação* (*Befindlichkeit*) presente em *Sein und Zeit*, onde «a chaque fois la situation ou disposition révèle la facticité de l'être-dans-le-monde: qu'il y ait en général de l'être-dans-le-monde, que je sois et que les choses soient, que je puisse m'adresser aux choses (...)», que tal existencial deve ser sempre repensado à luz da primazia do Ser mesmo que dispõe o homem na *relação ex-sistencial*, e como iremos ver, enquanto Acontecimento: «(...) la disposition de l'être-là n'est plus comprise à partir des tonalités affectives variables de l'homme (...) mais à partir de la "voix de l'être" qui par son appel détermine à chaque fois la pensée à mettre au jour la vérité sur l'être (...) La disposition n'est plus l'existential d'une analyse existentielle, mais um mode de domination de la vérité de l'être et par là aussi de la localisation de l'ek-sistence par cette vérité». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 74 e p.236, respectivamente. Portanto, e apesar de não podermos desenvolver a temática em causa a partir de *Sein und Zeit*, o termo *disposição* deverá ser entendido por meio dos recursos que foram seleccionados para esta nossa investigação. Assim, a *disposição*, e na relação Ser-Dasein, deve entender-se a partir da perspectiva de um ser disposto ou colocado numa determinada situação pelo Ser e, assim, como o modo do Dasein ser, ou seja, enquanto disposto, encontrando-se disposto no mundo, onde sempre é, cumprindo ser, sendo *o-aí*. De qualquer forma, o termo *Befindlichkeit* «literalmente quer dizer o modo de se "encontrar", de se "sentir" desta ou daquela maneira, a "tonalidade afectiva" (...) isto é, o modo originário de se encontrar e de se sentir no mundo que, de alguma maneira, funda a própria compreensão». Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, tradução de João Gama, Instituto Piaget, Lisboa, 1998, pp. 37-39.

⁹⁴ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 59.

⁹⁵ *Op. cit.*, pp. 73-74. Portanto, o *Humanismo* deixa de significar a atitude pela qual se coloca o homem no centro de toda a reflexão, e muitas das vezes como o valor supremo de toda a acção, isto é, como senhor do ente e centro de todo o ente. *Humanismo*, agora, a ser verdadeiramente entendido, deve compreender-se como o privilégio *humano* de ser chamado pelo Ser para a sua verdade.

⁹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 70.

pela mesma. Ou seja, o Ser enquanto abertura da verdade, destina-se ao homem, destinando este à sua presença essencial. No fundo, faz com que ambos entrem na relação provocada pelo próprio Ser que eclode. Ao fazer penetrar o homem na sua verdade, o Ser remete-o para a sua essência existencial, e assim para a relação do Ser com o *ser-o-aí* (Da-sein) que o homem assume, isto é, apela o homem para a relação que exige Da-sein, possibilitando o manifestar da Verdade enquanto relação mesma. Deste modo, só há relação, se esta for assumida pelo ex-sistente como a verdade do Ser, a partir da qual o ente ganha a sua verdade ou abertura, embora apenas ao Ser caiba, e enquanto Abertura originária, a primazia do *colocar em relação* e do *ser em relação*⁹⁷.

Assim, e se não importa o homem como um simples ente que é, mas no que ele é, compreendendo a origem de um tal ser desde o sentido do mesmo, então, devemos-nos dirigir para a «dimensão da verdade do ser»⁹⁸, de maneira a poder pensá-la condignamente. Contudo, e como nos alerta Heidegger, primeiro é necessário compreender a relação agora entrevista, experimentando, essencialmente, como é que o ser se dirige ao homem e como é que o apela, requisitando-o. E, assim, lentamente caminhamos, profundamente chegamos.

2. A clareira e o mundo: No alemão, a palavra «Lichtung», implica a nomeação de uma *clareira* ou *aberta*, assim como nos dirige, em simultâneo, a atenção para «Licht», isto é, *luz*, *claridade*, ou, então, um *vir à luz*, *vir a lume* («ans licht kommen»), e no mesmo sentido, um *trazer à luz* («ans licht bringen»). No fundo, todos estes termos ganham contexto num *nascer* ou surgir como um *realçar*, colocando em *relevo*, manifestando a presença de algo.

⁹⁷ «O ser é a relação, na medida em que retém, junto a si, a ex-sistência na sua essência existencial, isto é, ex-stática e a recolhe junto a si, como o lugar da verdade do ser, no seio do ente (...) Mas esta relação é como é, não em razão da ex-sistência, mas a essência da ex-sistência é ex-sistencial-ex-staticamente a partir da essência da verdade do ser.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 57.

⁹⁸ Cf. *op. cit.*, p. 53.

Ora, o que vem à luz, trazendo-se a si mesmo nessa luz, é o Ser mesmo enquanto Verdade, sendo que este processo não é mais do que o acontecer da «luz do ser». Então, se o sentido se manifesta, iluminando como luz, ele é a própria origem da clareira (*Licht-ung*), *lugar* apropriado pelo próprio na sua manifestação, sendo por um tal *sítio* que o Ser *é*, deixando-surgir os entes na presença do seu ser. No fundo, tal *aberta* é o modo como a verdade do Ser acontece e se manifesta, isto é, enquanto «clareira do ser»⁹⁹.

Por isso é que na *Origem da Obra de Arte*, Heidegger afirma, e como já aqui foi referido, que pensada a partir do ente, a clareira tem mais ser do que o ente. Primeiro, porque o ser não é algo produzido pelo homem, em segundo, porque o sentido do mesmo (Ser) é mais amplo do que todo o ente no seu ser, nunca se manifestando totalmente na totalidade que se apresenta — Ser como ser. E isto torna-se compreensível não só pelo simples facto de partir do Ser a iniciativa da manifestação, bem como pelo motivo de que nesta, e enquanto luz do Ser, o ente se manifestar como o ente que é, ou seja, no seu ser, advindo da verdade do Ser manifestada. Concluindo, e indo além da presença do ser do ente, o Ser «é mais do que qualquer ente»¹⁰⁰.

De algum modo, e este é o caminho de Heidegger, o homem terá de compreender a sua verdadeira essência a partir da verdade do Ser, a qual acontece precisamente como verdade, e enquanto clareira do Ser, pois é a forma do Destino ser¹⁰¹. De certa maneira, estamos a aproximar-nos de uma maior e melhor explicitação dos conceitos que constituem este nosso caminho.

⁹⁹ «Este destino acontece como a clareira do ser, forma sob a qual o destino é. Ela garante a proximidade ao ser.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 63. «Mas o facto de aí, a clareira enquanto a verdade do próprio ser, acontecer e manifestar-se, é a destinação do próprio ser.» *Op. cit.*, p. 62.

¹⁰⁰ Cf. *op. cit.*, p. 91.

¹⁰¹ «Supondo que o homem, no futuro, seja capaz de pensar a verdade do ser, então ele pensará a partir da ex-sistência. Ex-sistindo está ele postado no destino do ser.» *Op. cit.*, p. 62. Pela versão francesa da mesma obra, e na sua edição bilingue, lê-se no original: «Ek-sistierend steht er im Geschick des Seins»; e depois, em francês: «Comme ek-sistant l'homme se tient dans le destin de l'Être». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 92-93. Desta maneira, o termo português *postado*, traduz bem o sentido presente no alemão, pois *postar* significa um *pôr num lugar, permanecendo, ocupando*, assim como um *colocar-se*, bem como um *pôr-se de vigia*. Portanto, tal termo remeterá sempre para o termo alemão *stehen*, como já aqui ficou explicitado. Assim, *estamos situados num estar de pé* — *στάσις no sistenz*.

Num tal destino como clareira, e seguindo os passos do pensador, garante-se uma proximidade ao sentido do ser, onde o homem habita como ex-sistente ou pastor¹⁰², pois o Ser é isso *mesmo*, o «mais próximo do homem» e o «mais longínquo que qualquer ente»¹⁰³ — a proximidade e a lonjura *mesma* como a verdade ou desocultação do Ser¹⁰⁴.

Para Heidegger, o Ser mesmo apela o homem numa reivindicação («Anspruch»¹⁰⁵), que reclama o ser do homem para aquela familiaridade própria à relação *entre os dois*, sendo em tal apelo ou abertura que o homem descobre onde reside ou «mora a sua essência», o seu privilégio, ou seja, que é ex-sistente na clareira aberta pelo Ser (lugar da familiaridade, isto é, do íntimo).

A ex-sistência significa, então, *estar diante* do Ser como um postar¹⁰⁶: *colocado* no ser pelo Ser, *posto num lugar, pondo-se em vigia*, guardando a abertura da verdade do Ser que tudo propiciou. Isto é, disposto e *ex-posto*¹⁰⁷

¹⁰² Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 63.

¹⁰³ Cf. *op. cit.*, p. 55. Se o homem se detiver apenas no ente enquanto ente, pensado o «ente como tal», e olvidando o «ser como tal», o próximo-longínquo torna-se o mais distante, apenas podendo gerar uma *questão segunda*, como vimos Marion afirmar. Como nos diz Richardson, e a este propósito: «Being is not a being, because it is that which enables beings to be (present) to man and men to each other. It is nearest to man, because it makes him to be what he is and enables him to enter into comportment with other beings. Yet it is farthest removed from him because it is not a being with which he, structured as he is to deal directly with only beings can comport himself (...) Being is the domain of open-ness, because it is the lighting-process by which beings are lighted-up». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 6.

¹⁰⁴ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 57.

¹⁰⁵ «Nur-aus diesem Anspruch "hat" er das gefunden, worin sein Wesen wohnt»; «C'est seulement à partir de cette revendication qu'il "a" trouvé cela même où son essence habite». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 56-57. Fazemos aqui esta alusão bilingue para clarificar a tradução portuguesa, que usando o termo «intimidade», o qual não é de modo nenhum incorrecto, acrescenta para a flexibilização da frase um termo que não existe no original: «Somente na intimidade deste apelo, já "tem" ele encontrado sempre aquilo em que mora a sua essência». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 46. Quanto ao termo *Anspruch*, teremos de aguardar um pouco mais para uma completa clarificação do mesmo à luz da *questão da linguagem*.

¹⁰⁶ «O estar postado na clareira do ser é o que eu chamo a ex-sistência. Este modo de ser só é próprio do homem. A ex-sistência assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio*, mas a ex-sistência é aquilo em que a essência do homem conserva a origem da sua determinação.» *Loc. cit.* Mais uma vez, e relativamente ao *estar postado*, lê-se no alemão, e no francês: «Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen»; «Se tenir dans l'éclaircie de l'Être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 56-57.

¹⁰⁷ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 50. Entenda-se a tradução portuguesa, «exposto na verdade do ser», no sentido do *postar*, e deste modo como a relação do *ex-posto*, isto é, entre o *stehen* e o *ec-stásis*: «Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinaus-stehen in die Wahrheit

pelo Ser na sua verdade, caberá ao homem pensar a essência do seu ser a partir da dimensão da verdade do Ser, e desta maneira, pensar a dimensão enquanto Dimensão, conservando a *Origem* de toda a sua determinação essencial — da situação de clareira à sua abertura enquanto Abertura. Assim, o homem aceita ser requisitado pelo Ser para dizer a sua verdade (pois a verdade é sempre verdade a partir do mesmo), aceita, no fundo, ser destinado pelo Ser para a maneira ou a forma como o Destino acontece, *é* — destino que acontece como clareira do Ser (a proximidade mesma como verdade do Ser)¹⁰⁸.

Por conseguinte, assumir o Destino, é assumir a forma pela qual o mesmo é, pela qual o Ser de alguma maneira é ¹⁰⁹, ao mesmo tempo que o homem toma sobre si a responsabilidade que lhe advém de um tal *acontecimento*, combatendo o esquecimento do Ser — que é o ex-sistente que *postado*, é *colocado* para *vigiar* o destino do Ser (a clareira enquanto abertura da verdade do Ser).

O ex-sistente é assim como que um «iniciado»¹¹⁰ num tal Destino, qual iniciado nos Mistérios de Elêusis no apelo pelo mistério: mista, que como iniciado, inicia, caminha, questiona, pensa, *poetiza*. Iniciado, o homem é

des Seins»; «Dans son contenu, ek-sistence signifie ek-stase en vue de la vérité de l'Être». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 64-65.

¹⁰⁸ «O advento do ente repousa no destino do ser. Para o homem, porém, permanece a questão de saber se ele acha a conveniência adequada à sua essência, que corresponde a este destino; pois de acordo com ele, o homem é o pastor do ser.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 55.

¹⁰⁹ «(...) somente a partir do "sentido", isto é, a partir da verdade do ser, se pode compreender como o ser é.» *Op. cit.*, p. 63.

¹¹⁰ «A ex-sistência somente se pode dizer da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de "ser"; pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites da nossa experiência, está iniciado no destino da ex-sistência. É por isso, que a ex-sistência nunca poderá ser pensada como uma maneira específica de ser entre outras espécies de seres vivos; isto naturalmente supondo que o homem foi assim disposto, o que deve pensar a essência do seu ser e não apenas elaborar relatórios sobre a natureza e a história da sua constituição e das suas actividades.» *Op. cit.*, p. 47. O termo *iniciado* deve ser reportado ao adjetivo alemão «eingelassen», que em sentido literal significa *encaixado*, sendo traduzido no francês por «engagé». Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 56-57. Se explorarmos o alemão, o que é que encontramos? Ora, o verbo «eingegeben» significa *dar*, *entregar*, e *apresentar*, assim como o verbo «eigehen», no sentido de *entrar*, *chegar*, *aceitar alguma coisa*, mas também, e no negativo, *deixar de aparecer*, *deixar de existir*, *morrer*. E não esqueçamos o parentesco com o facto de ser *convidado* («Eingeladene»), em que «laden» remete precisamente para o *convidar*. Por conseguinte, «einge-lassen» deve ser compreendido como um *permitir*, um *conceder* do Ser que *ordena* ou *outorga privilégio ex-sistente* — *encaixar* como um *colocar-se*, um *meter-se*, isto é, um *incitar* o homem a *iniciar-se* no Destino do Ser.

aquele que, a cada passo, é admitido à iniciação do destino pelo próprio Destino que sempre se destina como clareira, ou seja, a essência do homem como ex-sistente decorre precisamente do facto de o homem ter sido colocado em tal iluminação ou destino essencial. Somente desta maneira, e por um tal acesso, pode Heidegger defender a importância da emergência de um pensar que pense a verdade do Ser, onde algo, sempre, e a cada instante, se *inicia*¹¹¹.

Situado ex-staticamente no surto da luz do Ser, o ex-sistente assume o facto de ser o «aí» do Ser, ou seja, e uma vez que toma sobre si a responsabilidade da ex-sistência como algo doado, o homem, guardando a verdade do Ser, a sua manifestação enquanto tal, de onde sempre deriva o ser do ente, compreende a sua essência como um *estar situado arrebatadamente na luz do Ser, de que ele é "aí" doado, convidado*. Por outras palavras, o ex-sistente situado no Ser, porque por ele *transportado*, assume e sustenta para si o que a própria ex-sistência determina, isto é, *Dasein*¹¹².

No alemão, esta última palavra, e na sua unidade, reporta-nos não só para o âmbito da *presença*, do *ser*, como para o da *existência*. Quanto ao *Da*

¹¹¹ «Talvez o que ainda fica para dizer possa, eventualmente, transformar-se num estímulo para levar a essência do homem a atentar, com o pensar, para a dimensão da verdade do ser que o perpassa com o seu domínio. Todavia, também isto só poderia acontecer a favor da dignidade do ser e em benefício do ser-aí, que o homem, ex-sistindo, sustenta, e não por causa do homem, para que através da sua obra se afirmem a civilização e a cultura.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 53.

¹¹² Só desta forma se pode entender a afirmação de Heidegger em *Sein und Zeit*: «L' "essence" du Dasein tient dans son existence». Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 73. A este propósito, ver Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 48. O facto do homem, essencialmente, se manter ou permanecer em êxtase, leva-nos a considerar que em Heidegger, «(...) le mot d'essence doit être pensé, pour être compris, non comme une "essence" platonicienne figée, immuable, planant au-dessus des "formes", ou représentant la capsule définitive de l' "en-soi" sartrien. Essence (Wesen) doit être pensé à partir d' "être", lequel est, avant tout, verbe. L'essence est ainsi le mode propre de déploiement de l'être d'un étant». Martin Heidegger, *L'origine de l' oeuvre d'art*, p. 451 (*Notes de Traduction*). Portanto, falar em *essência* do homem, é falar sempre em *sistenz*, isto é, *Wesen* como significando a relação do *Ser* e do *Dasein* — desvelar do Ser. Ainda sobre o termo *Dasein*, compreenda-se que «(...) o termo "Sein" em "Dasein" exerce uma dupla função (...) trata-se em primeiro lugar de exprimir a estrutura ontológica, o ser ou modo de ser do ente em questão. Assim, p. ex., porque o homem essencialmente é no mundo, ele tem a estrutura ontológica de *ser-no-mundo*. Mas no caso do "Dasein", a palavra "Sein" serve, além disso, para indicar qual é a estrutura ontológica deste ente, o seu modo de ser é caracterizado simplesmente pelo ser». J. A. Macdowell, *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, p. 132 (*Nota de rodapé 54*).

conduz-nos ao *aí* e ao *lá*, sendo que o *Sein* nos recorda os três pontos principais aqui em reflexão, *ser*, *existência* e *essência*.

Profundamente, está aqui *patente* uma relação entre o existir, a essência e o Ser. Assim, e numa primeira acepção, a existência humana adquire a sua essência como ex-sistência do próprio Ser, indicando no *sistir* o *sítio* ou o *lugar* onde o homem está situado, que o homem sustenta como o *aí* da manifestação luminosa da verdade do Ser mesmo e, portanto, também da natureza humana. Ex-sistindo, o ex-sistente é o *Da* do *Sein*, sendo este o modo de ser do homem, a sua essência ex-stática¹¹³. A essência originária do homem é a ex-sistência, o facto de *ser-o-aí* do Ser, o lugar-onde (não um lugar físico, mas ontológico) o Ser se manifesta, lugar aberto pelo próprio. Assim, tal *o-aí* do *ser-o-aí*, denomina Heidegger como a clareira do Ser, sendo que o homem se encontra desde sempre situado no *Sein*, e enquanto *Da-Sein*. No fundo, o homem assume ser *o-aí* da *presença* do Ser na sua verdade como abertura e desvelamento, permitindo que pela sua essência doada tal presença aconteça: «O homem desdobra-se assim no seu ser (*west*) que ele é o "aí", isto é, a clareira do ser»¹¹⁴.

¹¹³ O homem recorda, assim, que enquanto «ex-siste» é «Da-sein», «ser-o-aí», lugar-onde recebe a abertura do Ser na sua manifestação, ou seja, trata-se de uma «dénomination topologique du lieu originel». Cf. Jean Beaufret, "En chemin avec Heidegger". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983, p. 214. Ver no mesmo texto, p. 212, o registo do diálogo entre Heidegger e Karl Löwith, em Heidelberg, a 20 de Junho de 1969: «H.: Mais *Dasein*, dans *Sein und Zeit*, quelle idée vous en faites-vous?; L.: Le *Là* de l'être; H.: Non! Et, sortant un crayon de sa poche pour le poser sur la table, il ajouta: L'Être n'a pas de *là* comme ce crayon qui avait son *là* dans ma poche avant de l'avoir maintenant sur la table (...) Le *Dasein* n'est pas le *là* de l'être, mais *être-le-là*, le *soutenir*, y *ek-sister*». Concluindo: «Being throws its There (...) Now it is the nature of man to be this There of Being (...) and it is this special character of man's nature that Heidegger has called "ek-sistence"» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 536. De facto, é o próprio Heidegger que, em 23 de Novembro de 1945, e respondendo à carta endereçada por Jean Beaufret, nos indica: «"Da-sein" est um mot clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. "Dasein" ne signifie pas tellement pour moi "me voilà!", mais, si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible: *être le-là* et *le-là* est précisément *Ἀλήθεια*: décelement [Unverborgenheit] — ouverture [Offenheit]». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 183-185. Em resumo, a forma que nós iremos adoptar, sempre que ocorrer a tradução para português do termo *Da-sein*, será a de — *ser-o-aí* —, modo do homem ser, existindo no e pelo Ser, sustentando o lugar da manifestação que o Ser abre enquanto verdade, em detrimento do «ser-aí» presente na tradução portuguesa da *Carta sobre o Humanismo*.

¹¹⁴ Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 48. Deste modo, diz-nos Macdowell, o qual, recusando a tradução de *Dasein* como *ser-aí*, e defendendo a sua tradução por «eis-aí-ser», nos explicita que «o "Dasein" é o "Da" do *ser*, de modo que a expressão manifesta o seu modo de ser como "ser-Da-do-ser". Este "Da" é explicado por Heidegger como a patência própria da existência humana, que lhe confere o privilégio único de ser o "lugar" da manifestação do ser».

Numa segunda acepção, que é a primeira na importância, descortina-se um outro sentido, a saber, que *aí*, na ex-sistência, *há Sein*, e assim *presença* advinda do Ser mesmo. Da mesma maneira, *há lá* essência do homem como ex-sistente, isto é, *há* lugar aberto e «proximidade com a origem»¹¹⁵, sustentado pelo homem que deixa requisitar-se pelo Ser — há *Da-sein* porque há *Sein* e, assim, *Sein* no *Da* do *Dasein*, de maneira a que o *Dasein* seja, *pelo simples facto do Sein ser, e unicamente por aí ser*: « (...) somente enquanto se manifesta a clareira do ser, este se transmite ao homem. Mas o facto de *aí*, a clareira enquanto a verdade do próprio ser, acontecer e manifestar-se, é a destinação do próprio ser»¹¹⁶.

Resumindo, não há Ser próprio sem o ex-sistente, nem este naquilo que lhe é próprio ser sem o Ser. O Ser mesmo requisita o homem, apelando-o para sua verdade ou presença, lançando-o na clareira, para que não olvide a totalidade do processo de eclosão pela qual qualquer ente *é*¹¹⁷. No fundo, ex-sistirmos significa comparecer à comparência, manifestando-nos como entes que verdadeiramente somos na manifestação *mesma*. No âmbito da presença do seu ser, o *Dasein* entra em *presença*, relaciona-se, manifesta-se, *é*, *ex-siste*, lembrando-se da disposição de um tal fenómeno, ou seja, aquilo que permite o vir à luz da presença — clareira do Ser. Desta maneira, pode afirmar-se que Heidegger, inelutavelmente, terá de ser compreendido como um pensador da Γένεσις, isto é, da *génese* ou da *origem*.

Por tudo o que até aqui foi dito, compreende-se, então, que ex-sistir *entre* o próximo-longínquo, significa ex-sistir na clareira do amplo ou na «clareira do "aí"», onde o homem habita, mora¹¹⁸. Por conseguinte, e como nos diz

J. A. Macdowell, *A Génese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, p. 132 (Nota de rodapé 54^a).

¹¹⁵ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 64.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 62.

¹¹⁷ «(...) l'idée qui est à la base de ma pensée est précisément que l'Être ou le pouvoir de manifestation de l'Être *a besoin* de l'homme et que, vice-versa, l'homme est homme uniquement dans la mesure où il est dans sa manifesteté (*Offenbarkeit*) de l'Être. Par là devrait être réglée la question de savoir dans quelle mesure je ne m'occupe que de l'Être en oubliant l'homme. On ne peut pas poser la question de l'Être sans poser celle de l'essence de l'homme. » "Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger", p. 383.

¹¹⁸ «Nesta proximidade, na clareira do "aí", mora o homem como o ex-sistente, sem que já hoje seja capaz de experimentar propriamente este morar e assumi-lo.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 63.

Heidegger, «só esta clareira é "mundo"»¹¹⁹. Mas se o Ser necessita do homem como lugar de sua manifestação, destinando *o-aí*, precisamente porque o Ser como Destino destina verdade enquanto *o-aí*, então, a clareira como mundo é a abertura do ente na sua verdade, enquanto esta é abertura pelo Ser, o qual não é senão Verdade-Abertura — relação entre sentido e presença, como veremos.

Por conseguinte, o mundo nunca é o *mundo físico ambiente*, nem algo de «mundano» desligado do «espiritual», como também não é *o conjunto de tudo quanto existe*; muito menos pode ser entendido num sentido cosmológico, como *aquela parte do Universo habitada pelos homens*. Mundo, assim como a clareira, não pode ser compreendido do lado do ente, nem como advindo do ente, mas, originariamente, como a abertura do Ser¹²⁰, isto é, a «abertura do ser ao homem»¹²¹. Profundamente, mundo é o lugar onde sempre *somos, habitamos*, e por *antecipação* a qualquer encontro com qualquer ente, possibilitando enquanto abertura, sendo a possibilidade íntima de algo *ser*; como iremos poder constatar, o verdadeiro mundo é o Mundo como Pre-sença («An-wesen») ¹²² — abertura como Abertura.

¹¹⁹ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 49-50.

¹²⁰ «"Mundo" todavia, na expressão "ser-no-mundo", não significa, de maneira alguma, o ente terreno, em oposição ao celeste, nem mesmo o "mundano" em oposição ao "espiritual", "Mundo", naquela expressão, não significa, de modo algum, um ente e nenhum âmbito do ente, mas a abertura do ser.» *Op. cit.*, p. 79. Assim, «la définition du *Dasein* comme "être-dans-le-monde" élimine ce qui pouvait entacher sa compréhension d'être d'interprétation subjectiviste, reliquat d'un idéalisme de la conscience (...) La circularité, qui s'applique plus particulièrement aux relations de l'être-là et du Monde, indique que "le Monde" appartient constitutivement à la structure d'être du *Dasein* (...) L'être-dans-le-monde désigne la propriété de dépassement de l'étant vers l'Être, une ouverture, au sens propre, une "transcendance"(...)». René Schérer; Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l'expérience de la pensée*, pp.52-53.

¹²¹ «A verdade como adequação entre a inteligência e a coisa é secundária e derivada; a verdade é desvelamento, manifestação do ser, abertura do ser ao homem que sempre se encontra na verdade do ser. Homem e ser formam uma constelação; não há ser sem o homem nem homem sem ser. O homem habita na verdade do ser. É a verdade originária, como desvelamento do ser, que possibilita a verdade como adequação. A essência da verdade consiste na liberdade, em deixar o ser ser e mostrar-se naquilo que ele é.» Celestino Pires, "Heidegger". In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Volume 2), Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990, p. 1059.

¹²² Sobre o que daqui se poderia entender em colaboração com a obra *Sein und Zeit*, apenas fica a mera indicação ou observação: «Os passos dados até aqui mostraram-nos já como a simples-presença não só é inadequada para pensar o ser do homem, mas também um modo de ser só parcial e derivado também das coisas diferentes do homem (dos entes intramundanos, como diz Heidegger). A simples-presença é um modo em que as coisas se manifestam em relação com uma operação precisa do homem; e, geralmente, as coisas não são "em si" mas, antes de mais, estão em relação connosco como instrumentos; o seu ser está radical e constitutivamente em

Enquanto ex-sistente, o homem, encontra-se postado e colocado pelo Ser na abertura do próprio, que é a maneira pela qual aquele *acontece*, e a partir da qual o ente se desvela como o ente que é, em seu ser — mundo ou clareira enquanto verdade. No entanto, esta é possível porque o sentido da mesma compreende-se como Verdade ou Abertura destinada, que dá fundamento enquanto ser do ente e, assim, de alguma forma, *está diante* no processo de iluminação que faz brotar.

Ora, tal abertura deve entender-se, portanto, como a verdade do Ser, e por consequência, como «a clareira da verdade do ser»¹²³, sendo que de alguma maneira tudo pode ser reportado ao mundo como clareira do Ser¹²⁴, desde que percebamos na aberta ou abertura, a Abertura originária. Assim, e estabelecendo um paralelo com o que aqui já se comentou acerca da clareira, o mundo é o mundo do Ser, e nunca uma propriedade ou produção do homem, mas o modo do mesmo ser, propiciando o lugar da sua manifestação, fazendo do seu aparecer doação essencial e constitutiva do ser humano — aberto ao Ser pela abertura do mesmo.

Sendo no mundo e sendo pelo Mundo,¹²⁵ habitando ou morando na verdade do Ser que o permite ser, o homem assume o-aí como o destino que lhe advém do Ser — destinado pelo Ser, o homem é destinado para o

relação com o ser projectante do estar-aí. Este é o primeiro passo para levar por diante uma revisão geral do conceito de ser. As coisas são, antes de mais, instrumentos; mas o instrumento nunca está isolado, sempre é instrumento-para. Isto significa que o instrumento, por ser tal, exige que se dê uma totalidade de instrumentos dentro da qual ele se define (...) Nesta perspectiva, o mundo não é a soma das coisas, mas condição para que apareçam as coisas individuais, para que estas *sejam*». Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, pp. 29-30.

¹²³ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 79.

¹²⁴ «Mundo é a clareira do ser na qual o homem penetrou (...) O "ser-no-mundo" nomeia a essência da ex-sistência, com vista à dimensão iluminada (...)» *Loc. cit.*

¹²⁵ «(...) o homem primeiro é, em sua essência, ex-sistente na abertura do ser, cuja aberta ilumina o "entre" em cujo seio pode "ser" uma "relação" de sujeito e objecto.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 80. Pois que o «ser dispõe, sempre de acordo com o destino, a essência do homem para morar na verdade do ser. Este morar é a essência do "Ser-no-mundo" (...)». *Op. cit.*, p. 90. Toda esta temática relaciona-se evidentemente com a obra *Sein und Zeit*, e com os termos de *projecto* e *transcendência*, os quais, e apesar de não serem aqui desenvolvidos, remetem para o seguinte: «Qual é a estrutura fundamental da existência? (...) a existência é essencialmente *transcendência* (...) O fim para que o homem transcende é o mundo e a transcendência pode, portanto, ser definida como um "ser-no-mundo". Mas o mundo (...) designa (...) a *estrutura relacional* que caracteriza a existência humana como transcendência. Transcender para o mundo significa fazer do próprio mundo o *projecto* das possíveis atitudes e acções do homem». Nicola Abbagnano, *História da Filosofia - Volume XIV*, p. 139.

Mundo do mesmo, isto é, para a Clareira. No fundo, falar em Dasein ou em ser-no-mundo, é falar no *Mesmo*.

Na *radicalização* da sua *tendência*, o homem descortina a raiz que fundamenta o seu ser ex-sistente e, precisamente, por ser aquele que em sua essência se *compreende* como colocado pelo Ser na verdade enquanto presença eclodida, podendo desta maneira relacionar-se com a proximidade originária.

Todavia, não esqueçamos que mesmo no privilegiado acesso ao ser dos entes, há uma «recusa» inicial da Verdade, significando, em *conformidade*, uma certa *impotência* ao nível do humano do homem enquanto *presença*: «O homem é impotente para dominar uma larga parte do que há no ser. Só pouco é conhecido. O conhecido permanece algo de aproximado, o dominado algo de incerto. Nunca o ente, como poderia demasiado facilmente parecer, está debaixo do nosso poder ou até na nossa representação (...) O ente recusa-se-nos até naquela coisa singular e aparentemente insignificante que facilmente encontramos, quando do ente já só podemos dizer que ele é»¹²⁶.

Contudo, tal *impotência* deve ser entendida a partir da presença e seu sentido, ou seja, a partir do Ser mesmo¹²⁷. Usando na *Carta sobre o Humanismo*, o exemplo do «bom» e do «mal», defende Heidegger, que tais contrários só podem ser determinados em suas essências, a partir do Ser mesmo, o qual manifesta-se enquanto o lugar do «combate» ou do «conflito»¹²⁸. Isto é, há um litígio inicial que ocorre no «coração»¹²⁹ do

¹²⁶ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 42. Isto implica, também, o seguinte: «(...) There-being assumes itself as the finite There of finite Being — Being in its negativity». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 297. Por isso diz Galán que «no es, pues, igual afirmar que el Ser se finitiza en su revelación histórica, en el Dasein, que sostener que el Ser en cuanto tal es finito». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, pp. 235.

¹²⁷ Ou melhor, enquanto o «nada, que mal conhecemos» — «nadificar clarificado». O que isto significa, e no contexto estrito deste nosso trabalho, verificar-se-á mais adiante. No entanto, «a revelação do ser nunca é *total* nem *directa*», ou seja, o Ser oculta-se ao mesmo tempo que se revela, assim como o Ser somente se manifesta através dos entes que ilumina. Cf. Nicola Abbagnano, *História da Filosofia - Volume XIV*, pp. 155-156.

¹²⁸ «Com o salutar — o bom —, particularmente, se manifesta, na clareira do ser, o mal. A essência do mal não consiste na simples maldade do agir humano, mas reside na ruindade do ódio. Ambos, o bom e o ódio, somente podem desdobrar o seu ser, no seio do ser, na medida em que o próprio ser é o que está em conflito.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 90-91. A esta tradução deve aditar-se, e precisamente na última frase citada, a tradução francesa: «(...) l'indemne et la fureur ne peuvent toutefois déployer leur essence dans l'Être qu'en tant que

próprio Ser, o qual manifesta-se, em *conformidade*, como disputa de um «lugar aberto» a conquistar, *a ser*, e onde os contrários são reunidos, reflectindo na presença o combate que os determina — luta de contrários, no combate do Ser: entre ser e não-ser. No fundo, toda a determinação essencial de algo, todo o ser do ente, reporta-se sempre a um litígio que reflecte na clareira uma recusa originária do sentido da presença.

Por conseguinte, todo o conflito patente deve ser entendido como um conflito entre um «nadificar» e um «iluminar» próprios ao Ser¹³⁰. Por outras palavras, o Ser ou a Verdade enquanto Conflito, *entre* revelação e recusa (ocultação), advém como o «nadificar clarificado»¹³¹. *Por isso, afirma*

l'Être lui-même (das Sein selber) est le lieu du combat». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 156-157.

¹²⁹ «(...) es la proto-disputa que se da en el corazón del Ser. En el Ser, que es Verdad, se disputa el "centro abierto" — la "Offenheit" —, la iluminación donde se encuentra el Dasein con los entes. En este terreno luminoso no reina un sol inmutable, la extática presidencia de la verdad. Por el contrario, es un terreno de contienda y de riesgo, donde alternan las sombras y la luz.» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, pp. 146-147.

¹³⁰ «O ser-aí não nadifica, de maneira alguma, na medida em que o homem, como sujeito, realiza o acto de nadificação, no sentido da recusa; o ser-aí nadifica, enquanto, como essência em que o homem ex-sistente, ele mesmo pertence à essência do ser. O ser nadifica — como ser (...) O nadificar no ser é a essência daquilo que eu nomeio o nada. Por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 92-93. Fazemos aqui uma ressalva, e no que concerne ao contexto agora em causa, para informar que não será este o lugar para nos prendermos à temática do *ser* e do *não-ser*, do *ser* e do *nada*, assim como à relação do Ser com a Metafísica, entre o Ser como Mistério (e errância), e o respectivo esquecimento do Mesmo, nem quanto ao modo como tais temas foram desenvolvidos, ganhando outros contornos, ao longo do tempo, no pensamento de Heidegger. Salientemos apenas a obra de Heidegger, datada de 1930, *Vom Wesen der Wahrheit*, como um excelente guia na iniciação de tais matérias. Assim, aquilo que neste trabalho de investigação queremos deixar como expresso, reside no simples facto de se considerar o Ser mesmo como um Conflito, o qual deve equacionar-se numa relação entre *revelação* e *ocultação*: «L'Être accède à son destin, en tant que Lui-même, l'Être, se donne. Ce qui signifie, pensé conformément à ce destin: Il se donne et se refuse à la fois». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 91.

¹³¹ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 91. Sobre a mesma passagem, mas na tradução francesa, lê-se: «Tout "non" qui ne se confond pas avec une manifestation du pouvoir qu'a la subjectivité de se poser elle-même, mais reste un laisser-être de l'ex-sistence, répond à la revendication du néantiser qui s'est éclairci». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 159. Por fim, e ainda sobre a temática em causa, não podemos deixar de citar as palavras da Profª Doutora Maria José Pinto Cantista, as quais, e apontando para a raiz *Sein und Zeit*, proporcionam uma *abertura* global ao problema em *situação*, realçando a importância de ter sido «Heidegger (...) el primer fenomenólogo que llamó la atención para la comprensión del ser como lo que se oculta en aquello que se muestra. Por ello, sustituye la *descripción fenomenológica*, por una *hermenéutica*. Conocer superficialmente es presentificar, llegar al ente, pero no a su comprensión desde el sentido del ser. El fenómeno es, pues, para Heidegger lo que es manifestación de sí mismo bajo la forma de ocultamiento, y la reducción fenomenológica husserliana deberá desembocar, coherentemente, en el *Dasein*, en su analítica existencial».

Heidegger, o «sentido da recusa» nunca pode derivar do homem enquanto sujeito, que nos seus actos subjectivos é capaz de nadificar, mas do ser-o-aí, o qual nadifica porque tal essência do homem pertence à essência do Ser. Ou seja, quem deveras recusa, nega ou faz desaparecer é o próprio Ser como das Strittige¹³², isto é, o dúbio, o discutível ou o litigioso.

E não será também importante realçar que a temática do *litígio* aparece na *Carta sobre o Humanismo*, precisamente após uma citação de Hölderlin, que nomeia um *auf dieser Erde*, no contexto do habitar ex-sistente a partir da essência do Ser¹³³?

Seja como for, todo o ente, considerado na sua *totalidade*, deve ser sempre reportado ao Ser como o que origina tal entidade enquanto «dimensão iluminada»¹³⁴ ou verdade do Ser. Assim, e apesar da recusa inicial do sentido do ser, o mesmo nunca cessa de se *dar*: « (...) pois o "se" que aqui "dá" é o próprio ser. O "dá", contudo nomeia aquilo que dá, a essência do ser que garante a sua verdade. O dar-se claramente, com ele mesmo, é o próprio ser»¹³⁵.

Maria José Pinto Cantista, *Sentido y Ser en Merleau-Ponty*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1982, pp. 334-335.

¹³² «(...) das Sein selber das Strittige ist»; «(...) l'Être lui-même est le lieu du combat.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 156-157.

¹³³ Cf. *op. cit.*, p. 157.

¹³⁴ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 79.

¹³⁵ *Op. cit.*, p. 59. No alemão ocorre a expressão "es gibt": «(...) il y a l'Être: "es gibt" das Sein. Cet "il y a" ne traduit pas exactement "es gibt". Car le "es" (ce) qui ici "gibt" (donne) est l'Être lui-même. Le "gibt" (donne) désigne toutefois l'essence de L'Être, essence qui donne, qui accorde sa vérité. Le don de soi dans l'ouvert au moyen de cet ouvert est l'Être même». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 87. Ainda em *Sein und Zeit*, pode-se ler acerca do "es gibt": «Être — mais non étant — il n' "y a" que dans la mesure où la vérité est. Et elle est seulement dans la mesure où et aussi longtemps que (un) Dasein est. Être et vérité "sont" cooriginaux. Ce qui signifie: être "est", et il doit pourtant être distingué ici de tout étant, ne peut être concrètement mis en question que si le sens de être et la portée de l'entente de l'être ont été éclairés en général». Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 281. Por conseguinte, o *gibt* no modo verbal do *presente*, surge do verbo «gedeihen», significando um *dar-se*, no sentido de um *florescer*, de um *avançar*. Ora, o *dar-se* que implica o *es gibt*, liga-se sempre a algo de *gratuito*, a um *entregar*, a um *destinar* ou *oferecer*, fazendo *doação*, *apresentado-se*, *manifestando-se* naquilo que se *concede* e, deste modo, remete-nos de novo para o «eingelassen» e o «eingeben», já atrás referenciados. Assim, trata-se sempre de um *acontecer* do Ser a partir da sua essência de *doação*, a qual *dá-se*. Por meio deste último, um *sistir acontece*. Mas, e isto é o que devemos compreender na citação retirada de *Sein und Zeit*, somente quando tal manifestação do Ser *acontece*, é que um lugar como *clareira advém*, transmitindo-se sob tal forma ao homem, pois tudo vigora pelo *decreto* do Ser mesmo, ou seja, pela forma como o Ser advém como ser dos entes. Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur L' Humanisme*, p. 93. Em síntese, dizer que o *Ser é*, ou o *Ser dá-se*, deve sempre reportar-nos à verdade como o *acontecer*, simultâneo, da essência do Ser e dos entes, sendo que tal processo só ocorre pela primazia do Ser. Cf. William J. Richardson,

Por isso, comenta Heidegger, que estamos sempre situados no *plano do Ser*, ou seja, no *designio e disposição* onde nos movemos, no plano onde *somos*, no plano que *se dá* no instante em que *somos*. Tal plano ou âmbito do Ser, onde nós sempre *somos*, advém da manifestação do Ser que *se dá*, reunindo o Da-sein nesse plano, pois é *o-aí* da comparência ou o lugar da abertura de um tal *domínio*¹³⁶.

E, ao concluirmos, regressamos de novo ao que a esta obra nos trouxe, pois se o Ser é o Destino que destina a essência do homem, sendo que, por isso mesmo, destina verdade, acontecendo sob a forma de clareira ou mundo, isso significa que o Ser, compreendido como Verdade, é o que deveras *se dá* enquanto verdade dos entes; mas, como já vimos, *dá-se e recusa-se*, sendo que por um tal *dar*, *dá* sempre Da-Sein enquanto des-ocultação.

I. A ORIGEM DA OBRA DE ARTE

3. *Welt und Erde* : Como acabamos de ver, o homem assume ser-o-aí da manifestação da Verdade, ex-sistindo, *sendo no mundo*, isto é, na presença possibilitada pelo Ser enquanto tal, de onde tudo adquire o seu sentido. Portanto, o mundo como presença que *encerra* a essência dos entes, é antes de mais, a adveniência ou a proveniência do Ser como presença iluminadora dos entes, e onde o homem habita — abertura como lugar aberto. Mas *no mundo*, implica, e como já referimos, *na e sobre a terra*.

Se na descrição dos sapatos de camponês a terra pode ser facilmente interpretada como o elemento térreo ou como o solo terrestre, tal imagem deve ser definitivamente colocado de lado, como já o fizemos notar. Desta

Through Phenomenology to Thought, p. 7 (Nota de rodapé n.º 12). Sobre a problemática de afirmarmos o *ser é*, consultar Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 59-60.

¹³⁶ Se Sartre afirma que «nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes», Heidegger, opõe precisamente o inverso, partindo do próprio *il y a*: «Em vez disso, pensado a partir de *Ser e Tempo*, deveria dizer-se: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement L'Être*. Mas de onde vem e o que é *le plan*? *L'Être et le plan* são o mesmo». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, *op.cit.*, p. 59. Comentando esta passagem, esclarece René Schérer que «c'est par le là (...) que le *Dasein* se situe dans l'Être. Ce là a le sens de l'affirmation: *il y a Être*. Il définit le plan de l'Être». René Schérer; Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l'expérience de la pensée*, pp. 48-49.

maneira, e por tudo o que até ao momento aqui foi explicitado, podemos dizer, e usando um termo que, vulgarmente, aquela também significa, que a terra tem de ser compreendida como «mundo», ou melhor, *no e pelo mundo*. *No*, pois situa-se no lugar aberto, propriamente constituindo-o, e *pelo*, pois só por tal conquista de lugar é que a terra advém. No fundo, estamos a conduzir a terra ao mundo e, assim, à dimensão do sentido originário, ao Ser mesmo como Verdade.

No «abertamente iluminada» a terra só se manifesta como ela própria é, na sua essência, no seu ser-terra, se for albergada e reconhecida na sua manifestação como o «insondável (Unerschliessbar)»¹³⁷, o sempre virgem e inexplorado, em contínua inacessibilidade e, desta forma, como o inesgotável, o inexaurível, sendo por isso mesmo, o inabalável, o imperturbável, o firme, pleno e tranquilo solo pátrio — isto é, aquilo que podemos intitular como a *densidade* (um escuro e denso cerrar): «Todavia, este fechar-se da terra não é um manter-se fechado, uniforme e rígido, mas antes revela-se numa plenitude inesgotável de modos e formas simples»¹³⁸.

Deste modo, nunca poderemos entender o termo terra literalmente. Sem dúvida que na análise da matéria e dos materiais, a terra física está presente, todavia, o que nos interessa perscrutar, é o aspecto *dimensional* da terra no seu sentido ontológico. Se por vezes, o próprio ensaio se revela confuso, no que diz respeito à ambiguidade deste termo, nunca nos podemos olvidar que *tudo* se encontra entroncado numa relação que evidencia na diferença, a relação partilhada de um retirar entre as coisas e a *terra*. No fundo, o importante é estarmos atentos relativamente à *nomeação* de Heidegger.

O templo grego enquanto obra, abre o espaço para aquela amplidão ou abertura própria ao mundo, mantendo aberta a abertura do mundo, bem como

¹³⁷ «Só se mostra quando permanece oculta e inexplicada. A terra faz assim despedaçar em si a tentativa de intromissão nela. Leva toda a impertinência calculadora a transformar-se em destruição. Mesmo que esta se revista da aparência de um domínio e de um progresso, na forma da objectivação técnico-científica da Natureza, este domínio é, de facto, ainda uma impotência da vontade. A terra só aparece abertamente iluminada como ela própria onde é guardada e salvaguardada como a que é essencialmente insondável (Unerschliessbar), que recua perante toda a exploração (Erschliessung), a saber, a que se mantém fechada (verschlossen) (...) A terra é, por essência, o que se fecha em si (Sich-Verschliessende).» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 37.

¹³⁸ *Loc. cit.*

o lance no Ser, a partir da abertura do mesmo enquanto Verdade e, assim, o verdadeiro estar em *relações* da obra. Desta forma, o ser-templo congrega em torno de si um dos traços essenciais do ser-obra da obra, ou seja, o *mundo*¹³⁹. No entanto, falta um outro traço, que Heidegger tenta tornar visível por aquilo que imediatamente se apresenta através da obra, isto é, a produção de uma obra a partir de uma dada matéria¹⁴⁰, de uma dada massa que tem peso e ocupa um dado espaço: pedra no caso do templo, cor no quadro de Van Gogh.

Portanto, se ao ser-obra da obra pertence a instalação de um mundo, esta não é sem a produção da matéria, sendo que esta só se revela como o que é pelo mundo: «a obra-templo, ao instalar um mundo, longe de deixar esvanecer a matéria, fá-la pela primeira vez ressair (hervorkommen), a saber, no aberto do mundo da obra: a rocha passa a jazer e a estar imóvel e, só então, é rocha (...) as cores ganham a luminosidade (...) Tudo isto ressaí na medida em que a obra se retira na massa e no peso da pedra (...) no esplendor e na obscuridade da cor (...) Para onde a obra se retira e o que ela faz ressair, neste retirar-se, eis o que chamámos terra (Erde)»¹⁴¹.

Mas já não tínhamos visto anteriormente que a *terra* de que Heidegger fala nada tem a ver com a matéria, e sim com um habitar *auf Erden*? E por que razão voltamos, de novo, a este tema, se ainda há pouco sobre ele discorreremos? Porque só neste momento soubemos precisar o que a clareira é de facto, e só agora podemos verdadeiramente situar a terra na *aberta do Ser*.

Produzindo («her-stellen») a matéria (pedra ou rocha) com vista ao erguer de uma obra como o *Pártenon*, os arquitectos gregos (Calícrates e Ictinos, por certo sobre o olhar atento de Fídias¹⁴²), que pelo seu privilégio de lançados no Ser, próprio à *natureza humana*, erigiram, deixando-surgir,

¹³⁹ «A "extensão dominadora destas relações abertas" é, para Heidegger, o mundo do povo grego, que existe a partir da verdade manifestada na construção do templo e capaz de reunir numa unidade de relações o mundo, porque o Deus, cuja presença nele se desvela, garante a unidade e a totalidade das relações de sentido do mundo histórico do povo.» Miguel Baptista Pereira, "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini", p. 39.

¹⁴⁰ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 35.

¹⁴¹ *Op. cit.*, p. 36.

¹⁴² Cf. Vários, "Pártenon". In *Grande Enciclopédia Portuguesa Brasileira* - Volume 20, Editorial Enciclopédias Limitada, Lisboa - Rio de Janeiro, 1978, p. 473.

uma tal obra de forma a que um tal ente aparecesse como o ente que verdadeiramente é, no aberto da sua verdade. Em tal *deixar ser*, o templo manifesta *claramente* a abertura do Ser pelo *Acontecimento* de um *dá-se*, cuja Presença abriu o *aberto* da verdade do ente enquanto algo de *livre*¹⁴³. Assim, puderam aqueles homens *erigir* a «habitação das virgens» («parthenón»), em honra a «Athena Parthénos». Portanto, a obra instalando um mundo, deixa-surgir através dele a matéria precisamente para aquela amplidão onde unicamente o ente pode vir a ser o que é, ou seja, pela abertura do Ser como mundo ou clareira.

Com vista a uma tal obra que deixa-surgir um mundo, a matéria é produzida, sendo por um tal mundo que uma rocha como a mármore é rocha, ou seja, que os materiais disponíveis surgem como os materiais que *são*, dando repouso ao mundo que neles se retira. No fundo, os materiais que constituem o suporte material, ganham o sentido do que são, pelo templo que como obra deixa vir um mundo (luz do Ser). Assim, a rocha apresenta-se, manifesta-se como o imóvel e o pesado, o maciço e o rochoso, como aquilo que de facto uma rocha ou pedra é, na sua aparente insensibilidade — o brilho do material só o é pelo *brilho* do mundo.

Por conseguinte, a obra templo deixa-surgir um mundo com a necessária produção da matéria, sendo que ao produzir-se pelo mundo manifestado, o mesmo clareia aquela na exacta medida em que é o aberto da obra, não a fazendo esvanecer-se, mas de forma a «ganhar luz»¹⁴⁴ numa *disposição* de *sentido* ou *directão* («Ein-richtung»).

¹⁴³ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 50.

¹⁴⁴ Cf. *op. cit.*, p. 37. Assim se pode entender o que nós interpretamos como o ganhar luz da matéria, sendo que a luz naquela é, também, *colhida*. Surgido o templo no seu ali estar-de-pé, graças à produção da matéria com vista ao mundo, a obra encerra o espaço onde a estátua da deusa Atena se *oculta* no seu interior, deixando-a surgir no recinto sagrado em que se entra, num jogo de luz e de sombra, como um abrigo que nos salva do que desconhecemos. Ao mesmo tempo, o templo conduz-nos ao conflito histórico entre Gregos e Troianos, e ao auxílio da deusa Atena no regresso a casa de Ulisses, abrindo o entendimento deste para a terra onde já se encontrava, após anos de tormentas. A estrutura arquitectónica do templo baseada na rocha, revela uma tensão de suporte entre o maciço e o claro das suas formas, onde sempre se joga o jogo da claridade e da treva como privação de luz. Conforme a inclinação do sol no seu apresentar-se, a pedra adquire na sua brancura, a claridade do meio-dia, ou o tom dourado do raiar que tudo doura, colocando tanto em manifesta evidência a claridade presente no dia, como *colhendo* no próprio maciço da pedra, o silêncio da noite escura ou estrelada, onde por vezes a pedra, enlurada e muda, recebe o véu baço da lua que a ilumina e a ensombra, quase como se

Por tal, tudo leva a crer que o mundo que a obra mantém como o aberto da obra, se retirou, ele sim se esvaneceu¹⁴⁵ perante o erguer do insensível e frio mármore, na sua solidez insondável e imperatória. Todavia, ali de pé, a obra abre um mundo, isto é, deixa-surgir, um mundo, mantendo-o.

Este mundo em vista do qual a obra foi produzida, e reposto no peso da rocha, abre o espaço para aquela amplidão onde uma deusa advém, protegendo os seus habitantes, concedendo por isso mesmo «às coisas o seu rosto e aos homens a vista de si mesmos»¹⁴⁶. Mas assim como clareia o recinto como sagrado, oferecendo a senda do destino humano, e porque na abertura do mundo manifesta-se a amplidão e a estreiteza, também recusa

fosse ela a própria mármore. De certa forma, o templo no seu *Da-stehen*, faz ainda ver pela sua estrutura produzida, a amplidão e a imensidade do céu que com ela contrastam. Portanto, o que aqui queremos ressaltar, e tal é a nossa interpretação, é o facto de que a produção da matéria com vista ao mundo, adquirir a sua direcção pelo mundo que ela colhe enquanto material que torna possível o seu visível «estar-aí». Mas, e desculpando-nos a redundância, tudo isto só tem um sentido se formos conduzidos ao que originariamente originou a obra como obra, a saber, o mundo como o conflito entre a clareira e a ocultação. Assim, e de certa forma, a obra mantém a tensão original, manifestando-a também na própria construção e disposição dos materiais. O facto de no seu confiante e visível erguer-se pela rocha, o templo tornar patente o espaço invisível do ar, quer apenas dizer que isto que o ser-templo *faz ver*, deve ser reportado ao mundo que ele próprio deixa-surgir, como algo que sempre se manifesta no *o-aí* do ex-sistente. De certa forma, está já aqui em curso, a origem de todo um habitar poético e seu sentido.

¹⁴⁵ E tal retirar da obra para o material não corresponderá a uma origem que também se retira, dando-se? Não estará tudo de acordo com uma certa *conformidade*? E não será que o templo, pelo seu próprio aspecto maciço de rocha, encerra um sentido que talvez não é o seu completo sentido e, assim, algo de dissimulado? E, no fundo, não é para essa tensão que um tal monumento, e ainda no seu aspecto fragmentado de hoje, nos transporta? Ou seja, que no ínfimo denso da rocha quebrada, encontra-se um mundo que sempre é repensado? Mas o mundo que *houve*, continuará *haver* hoje? Teremos nós, hoje, a possibilidade de experienciar, verdadeiramente, uma tal presença (ser-templo)? Questões para as quais não devemos dar de imediato uma resposta, pois num tal questionar escondem-se relações inestimáveis para o ser humano, as quais terão forçosamente de passar por uma presença apropriante e actuante numa dada *altura* ou *época*, sendo depois compreendidas e *recordadas* conforme o Ser; no entanto, talvez aquilo que foi, só regresse ao seu próprio tempo, como nos disse Heidegger na sua procura pela razão de *ainda haver* poetas. Para uma concisa e clara contextualização da problemática em causa, consultar Miguel Baptista Pereira, "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini", p. 14.

¹⁴⁶ «Esta vista permanece aberta enquanto a obra for obra, enquanto o deus dela não tiver fugido. O mesmo se passa com a obra de uma imagem (*Bildwerk*) do deus, que o vencedor lhe consagra no campo de luta. Não se trata de uma representação para que, através dela, mais facilmente se conheça que aspecto tem o deus, mas é uma obra que faz advir o próprio deus e que, portanto, é o próprio deus». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, pp. 33-34. Sem podermos neste nosso trabalho tecer qualquer comentário sobre a relação Ser - Sagrado e, assim, entre deuses ou Deus, indiquemos apenas as palavras de Pedro Cerezo Galán sobre a passagem em causa: «no sólo debe entenderse en el sentido literal de que la escultura permite una presencIALIZACIÓN del dios, esculpido en ella, sino también que la obra de arte manifiesta el Ser, y así en cierto modo es el Ser mismo. Pero esta ostentación del Ser, sólo es posible con un mundo». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, p. 142.

algo. Mas, porquê? Exactamente pelo motivo aqui já mencionado, e denominado como o conflito entre um revelar e recusar, o qual será mais adiante desenvolvido.

No fundo, o templo para além do seu carácter isolado de edifício, e a sua particular¹⁴⁷ essência ou sentido específico de ser um espaço sagrado de advento de uma deusa, remete ainda para o aparecer da significação salutar, e por isso edificante, de um povo histórico, entre a medida e a desmedida, ou seja, conduz-nos para a *questão primeira*. Assim remete ele, ao ser verdadeiramente pensado, para o mundo onde o homem como ex-sistente habita e a partir do qual todas as coisas ganham a sua luz — as coisas não são compreendidas objectivamente como objectos isolados e desligados do homem, mas as coisas *são* em *relação* com o Dasein; todavia, e como já vimos, isto também não significa subjectividade¹⁴⁸. Portanto, um tal edifício *em relação*, revela também o que de originário o proporcionou enquanto ser-templo e, portanto, conduz-nos para aquela abertura que nos possibilita o discorrer sobre o que as coisas são¹⁴⁹ — o aberto como abertura; aquilo

¹⁴⁷ Sobre a relação entre o *isolado*, ou o *particular*, e a *totalidade*, no âmbito da obra heideggeriana *Vom Wesen der Wahrheit*, percebamos que «en efecto, es evidente que todo comportamiento del Dasein, en torno a un ente particular, tiene que contar implícitamente con la constitutiva y primordial apertura a todo ente, al ente en su omnitud. Pero esta omnitud del ente corresponde ahora a la omnimoda plenitud de sentido, que radica en el Ser, puesto que los entes se caracterizan como funciones de esencialización o presentación del Sein. Es ésta la profunda razón por la que en todo desvelamiento determinado sólo aparece un ente particular (éste o aquél), un sentido del Sein, pero se encubre el Ser en sí, en su plenario manantial de significación, que es tanto como decir se oculta el ente en su totalidad». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, p.130

¹⁴⁸ «Tudo isto é muito importante, porque, pensando-o profundamente, nos leva a pôr em crise o próprio conceito de realidade como simples-presença. A filosofia e a mentalidade comum pensam, desde há séculos, que a verdadeira realidade das coisas é a que se apreende "objectivamente" com um olhar desinteressado que é, por excelência, o olhar da ciência e das suas medições matemáticas. Mas (...) o modo originário de as coisas se apresentarem na nossa experiência não é aparecerem como "objectos" independentes de nós, mas darem-se como instrumentos (...).» Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 28.

¹⁴⁹ «O mundo não designa aqui a imagem objectiva da percepção, mas a abertura prévia que torna possível toda a percepção das coisas. Também não é uma realidade de contornos determinados, mas uma realização permanente, o próprio processo de "mundanização".» Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, tradução de João Agostinho A. Santos, Livraria Almedina, Coimbra, 1979, p. 150. No mesmo contexto, comenta Miguel Baptista Pereira: «O templo, que se ergue num promontório ou num vale rochoso, a estátua colocada no lugar sagrado, não existem apenas como objectos entre mar e terra, fontes e árvores, águia e serpentes mas ocupam pelo seu poder desvelante o meio do espaço lúdico e luminoso em que as coisas aparecem (...).» Miguel Baptista Pereira, "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini", p. 22.

que se abre enquanto abertura. Só desta forma é que podemos perceber que quando Heidegger retoma no exemplo do templo o testemunhar da verdade na obra, e depois de o descrever como o «recinto sagrado», ele parta para tudo o que rodeia e se encontra com o templo num mundo de significação e sentido — o Sol, o Ar, o Mar, a Árvore, entre outros —, sendo que ao apresentar os contrários físicos numa luta íntima, o pensador inscreve-nos já no próprio sentido original do conflito ou «combate»¹⁵⁰.

Ora, é precisamente isto que agora se enunciou que tem de ser *trazido* na produção. *Trazer* que é um receber e um ocultar advindo do Ser, pois se é a verdade do ente que se insere na obra, instituindo-se como a abertura do ente, ela advém, pela sua origem, como o combate entre clareira e ocultação, sendo que o ente aparece precisamente pelos traços essenciais de um tal combate, os quais sempre *reflecte* enquanto é¹⁵¹. *Desta maneira, aquilo que a rocha faz ver, ou permite aparecer, graças ao mundo que nela se retirou, e com vista do qual ela foi produzida, deve ser compreendido originariamente como o «combate originário» entre a clareira e a ocultação, ou como iremos já de seguida compreender, e respectivamente, como o conflito entre o mundo (aberto) e a terra (fechado).*

Assim entendida, a *terra* não é a matéria, pois esta ao receber o mundo, recebe também aquela. Profundamente, e segundo a nossa interpretação, a possibilidade de entrevermos na rocha do templo o «obscuro», ou nos sapatos da camponesa a «escura abertura», advém do próprio Ser que *se dá*

¹⁵⁰ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 34, e p. 39. E não é de facto Heraclito que diz «πόλεμος é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana, e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens; de uns ela faz escravos, de outros, homens livres»? G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos* (4.^a edição), tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p. 200 (*Fr.* 53). No que diz respeito a Heraclito, teremos de aguardar um pouco mais para ao *mesmo* voltarmos.

¹⁵¹ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 50. O mesmo vale para aquilo que o templo, enquanto obra construída, aponta no deixar ser a divindade abrigada no seu espaço próprio, ou seja, para a rivalidade entre o sagrado e o profano, para o bem e o mal, para a determinação do essencial no nascimento ou morte, entre outros. No fundo, e «enquanto luta entre clareira e ocultação na oposição mundo-terra, a verdade pretende dirigir-se para a obra a construir não para dirimir a luta mas para a manter acesa. Por isso, o sendo que é a obra de arte, tem os traços essenciais da luta: com a abertura de um mundo, apresenta-se à decisão de uma humanidade histórica a vitória e a derrota, a bênção e a maldição, o domínio e a escravatura». Miguel Baptista Pereira, "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini", p. 47.

como formação de mundo e doação de sentido, *entre* a iluminação e a ocultação, no deixar-surgir da essência do ente — abertura da presença como *divergência* ou *afastamento*. Somente desta maneira podemos entender a *nomeação* quase *poética* do retirar-se do templo para o obscuro da rocha, como o retratar, o espelhar, ou o patentear, do retirar originário do mundo na terra, do mesmo modo que apenas podemos entender o que o quadro de Van Gogh nos mostra como a «escura abertura» dos sapatos, no interior íntimo desse vazio¹⁵² que nos fita, nos interpela, a partir da abrigada pertença. No fundo, todo o retirar-se, todo o escapar, tem sentido porque o Ser é Conflito.

Assim como o mundo se funda no fechado da terra, também a obra se retira para o suporte maciço, fazendo este brilhar como o maciço que é¹⁵³. Desta maneira, poder-se-á entrever no peso da rocha, o obscuro que é próprio da terra. Neste sentido, a pedra do *Pártenon* pesa, tem um peso. Mesmo nas suas ruínas, nos seus ínfimos fragmentos, ela continua a «pesar sobre nós», pois encerra uma recusa que é a própria *densidade inexplorada* ou a *direcção oculta*¹⁵⁴, algo que ela própria carrega e nos oprime porque fechado, inexplicado, oculto¹⁵⁵.

¹⁵² Relembramos, novamente, a passagem onde se encontra a «escura abertura», mas na tradução francesa: «Dans l'obscur intimité du creux de la chaussure est inscrite la fatigue des pas du labeur». Martin Heidegger, "L'origine de l'oeuvre d'art", p. 34. Desta forma, na intimidade obscura da concavidade vazia algo *diz-se*, algo *dá-se*, como a abertura do mundo da camponesa, em todo o seu sentido de Ser, pois «a camponesa tem um mundo, porque se mantém na abertura do ente». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 35.

¹⁵³ «Si l'oeuvre d'art fait être et laisse être ce secret de la terre, c'est précisément parce que son rapport à la matière n'est jamais le rapport à un matériau. Le matériau est ce qui doit être totalement docile et ductile à mēs prises: l'artiste se rend lui-même docile et ductile à la matière qu'il oeuvre pour lui laisser son secret et le mettre en pleine lumière — comme secret. Le secret de la terre n'est pas jaloux de soi: il aspire à être livré et délivré comme tel. Mais la terre ne délivre son secret que dans son combat avec ce que Heidegger nomme le monde» Jean-Louis Chrétien, "La Réserve de l'Être". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983, p. 255.

¹⁵⁴ Para os termos *densidade inexplorada* e *direcção oculta*, ver Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, p. 56.

¹⁵⁵ «O que é a terra para que só se ponha a descoberto justamente deste modo? A pedra pesa, e manifesta assim o seu peso. Mas, enquanto este peso pesa sobre nós, ela recusa toda a intromissão (Eindringen) em si mesma. Se tentarmos isso, rachando a pedra, as partes nunca mostram algo de um interior e de um aberto. Logo, a pedra volta a retirar-se no mesmo abafamento e no pesado e maciço das suas partes (...) A terra faz assim despedaçar em si a tentativa de intromissão nela.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, pp. 36-37.

O que tudo isto pode significar em termos de criação não nos compete agora analisar, todavia, digamos apenas que o que aqui importa é o simples facto do combate entre mundo e terra ser «estabelecido na forma da obra», tornando-se «manifesto através desta»¹⁵⁶.

Portanto, se o templo está na rocha mais do que a rocha no templo, isso não significa que é a rocha, enquanto o possível elemento coisal ou uma «mera coisa»¹⁵⁷, que revela qualquer sentido de ser, pois por si só a rocha não tem mundo¹⁵⁸. O facto de ser pela obra que a essência da rocha é entendida como um retirar-se para o seu mudo e pesado maciço, sendo pela sua imperturbabilidade que tudo o resto ganha evidência de movimento ou de imenso, acolhendo no seu ser imóvel a mudança das estações e a alternância do dia e da noite, não nos pode fazer esquecer que tudo isto só é possível, porque na obra está em obra a *possibilidade* doada da proximidade mesma, compreendida esta como Conflito. Ou seja, o retirar-se do aberto do mundo na rocha, só é possível ser nomeado ou compreendido como retirada, pelo próprio aberto onde se joga o que um dado ente é — o *terrestre* a partir do *lugar* de sentido. No fundo, aquele retirar-se da obra na massa e no peso,

¹⁵⁶ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 56. Deixando-surgir a verdade do ente templo, a obra instala um mundo, isto é, mantém aberta a instituição da verdade do Ser no aberto como verdade do ente, sendo apenas desta forma que um «her-stellen» pode ser entendido como um pro-duzir («Her-vor-bringen»), colocando («stellen»), trazendo («bringen») o ente perante ou diante («vor») da Presença que o originou, num dado lugar («stelle»).

¹⁵⁷ Cf. *op. cit.*, p. 15.

¹⁵⁸ Cf. *op. cit.*, p. 35. De facto, só pelo mundo é que os materiais ganham luz, ou seja, ganham um *lugar* onde são o que verdadeiramente são: «Le propre de l'oeuvre est de ne pas traiter la Terre en qualité de simple matériau, de support inerte; avec elle, l'espace terrestre perd son uniformité indifférenciée pour devenir "lieu"». René Schérer; Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l'expérience de la pensée*, p. 55. Ainda neste contexto, e retirando a terra do seu aspecto físico, Galán explicita que a terra deve ser colocada ao mesmo nível de importância que o mundo, ou seja, no domínio do Ser: «Y entonces, lo mismo que la piedra arroja su pesadez rebelde en la línea armoniosa del templo griego y allí se explicita en su tosca resistencia, así también la tierra denuncia su oscuridad indomable dentro del ámbito del concepto "mundo", como el límite esencial de éste (...) En *Sein und Zeit* el Dasein se ha definido como ser en el mundo. Com el mismo derecho y desde el mismo plano, se puede definir ahora como ser en la tierra (...) La tierra es el reconocimiento de nuestro propio límite en el seno de la Presencia, y por tanto el sello inevitable de finitud y de oscuridad que tienen todas las fundaciones de verdad que realiza el Dasein». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, pp. 145-151.

somente pode ser entendido como sendo resultante daquela manifestação que nos proporciona o mundo (e a terra)¹⁵⁹.

No entanto, se o quadro e o templo, mantêm aberto o mundo da sua manifestação enquanto obras, eles não dão a conhecer apenas os entes isolados que são ou que neles se apresentam (sapatos; deusa), sem qualquer referência à *relação* que neles vigora, mas manifestam, conjuntamente, todos os outros entes, deixando-os, trazendo-os à abrigada pertença da dimensão da verdade do Ser¹⁶⁰. Por isso é que o próprio templo dá a ver a medida do próprio homem, assim como o verdadeiro aspecto de todos os outros entes, isto é, e no que concerne ao homem, deixa-surgir os *limites* da sua verdadeira *habitação* no mundo. Desta maneira, pela essência do que o templo é, somos reportados à origem de uma tal essência, transportados para aquele outro e inabitual lugar¹⁶¹, o qual só se manifesta a quem se mantém na abertura do ente pela abertura do Ser — Dasein. Somos conduzidos em *direcção* à dimensão de sentido e de verdade, na qual somos *atirados*, e a partir da qual podemos afirmar que algo *é*. Ou seja, e isto é o que importa

¹⁵⁹ Só assim se pode compreender que o templo, no seu Da-stehen, conceda às coisas e aos homens a *visão* de si mesmos, ou seja, a *abertura pela qual algo se pode vislumbrar*. O ser-templo, reunindo em si a verdade do ente proporcionada pela abertura do litígio originário, deixa-surgir ou *faz ver* o mundo onde nos encontramos. Por isso é que procurar ver o *Pártenon* como um objecto a ser conservado como tradição, visualizando-o como um objecto exterior a nós, afasta-nos drasticamente do mundo que a obra abre. Pouco importa irmos ao local das suas ruínas, estabelecer relações de zelo pela arte, ou mesmo tecer considerações históricas sobre o artista que o idealizou, pois estaremos sempre a tratá-lo como um objecto representado numa relação com um sujeito. Portanto, ir ao encontro do *Pártenon*, significa estar diante da origem da presença que o originou, ou seja, encontrarmo-nos no e pelo mundo do Ser. No fundo, estar fora daquelas relações, é estar dentro das relações em que de facto a obra se encontra. Estas são o verdadeiro encontro da obra consigo mesma. «A obra pertence enquanto obra ao campo que é aberto por ela própria», isto é, pertence à clareira que ela própria manifesta como obra. Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, pp. 31- 32.

¹⁶⁰ «No quadro de Van Gogh, acontece a verdade. Isso não quer dizer que algo que está aí diante seja representado com justeza, mas sim que no tornar-se manifesto do ser-apetrecho do apetrecho sapato, o ente na totalidade, mundo e terra, no seu conflito recíproco, conseguem alcançar a desocultação (...) O quadro, que mostra os sapatos do camponês, o poema que canta a fonte romana, no sentido rigoroso do termo, informam não só o que é que este ente isolado é enquanto tal, mas deixam acontecer a desocultação como tal em relação ao ente na totalidade. Quanto mais simples e essencial o calçado, quanto mais sóbria e puramente a fonte se erguem na sua essência, tanto mais imediata e manifestamente todo o ente se torna mais ente conjuntamente com eles.» *Op. cit.*, pp. 44 - 45.

¹⁶¹ Criticando as interpretações tradicionais sobre a coisidade da coisa, diz-nos o pensador que «o que nos parece natural é unicamente o habitual do há muito adquirido, que fez esquecer o inabitual, donde provém. Este inabitual, todavia, surpreendeu um dia o homem como algo de estranho, e levou o pensamento ao espanto» *Op. cit.*, p. 17.

ressalvar, no discorrer da essência de um ente como um templo, abre-se a possibilidade que o possibilitou como ser-templo (*totalidade*¹⁶² de mundo e terra enquanto adveniência da Verdade).

O mesmo se passa com o «carácter instrumental do apetrecho», isto é, da «utilidade» e «serventia». Mas estes apenas *são*, e observados no seu usar, pelo verdadeiro carácter instrumental dos sapatos, o qual reside na «solidez»¹⁶³ presente no mundo da camponesa, na qual ela confia, pois no

¹⁶² «Un des modes lesquels la vérité se déploie, c'est l'être-oeuvre de l'oeuvre. Installant un monde et faisant venir la terre, l'oeuvre est la bataille où est conquise la venue au jour de l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire la vérité (...) l'étant dans sa totalité, monde et terre en leur jeu réciproque, parviennent à l'éclosion.» Martin Heidegger, "L'origine de l'oeuvre d'art", p. 61. A *totalidade* a que o ente deve reportar-se, como encontro de verdade, é o mundo que, porém, é o Ser enquanto des-ocultação. O que tal *totalidade* significará, entenderemos mais adiante. Por isso, diz Richardson na sua interpretação de *Sein und Zeit*, e sobre a relação entre o mundo e o «Zeug»: «The ontological structure of the instrument, then, is characterized by its reference beyond itself by reason of its insertion into a total purposeful pattern. This pattern, or complex, of references, always latent and taken for granted by the very fact of preoccupation, becomes apparent the moment that the pattern is disturbed, as occurs, for example, if an instrument, when broken, becomes useless. The very fact of disturbance, however, indicates that the total pattern itself was always somehow in view, even if taken for granted. This totality which was always in view is what Heidegger understands by World (...) This totality, within which instruments are encountered and which is the ultimate term of their reference, is not foreign to There-being but intimately associated with its ontological structure». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 54. Concluindo, o «ser-no-mundo significará não tanto ter sempre relação com uma totalidade de coisas-instrumentos, como ter já sempre familiaridade com uma totalidade de significados». Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 32. Completamos esta última ideia com a afirmação que nos proporciona Heidegger, de que se o «Dasein "signifie" à son intention, il se donne originalement à entendre son être et son pouvoir-être sous l'angle de son être-au-monde». Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 125. Em resumo, digamos com Pöggeler: «Le monde dans lequel est l'être-là n'est pas conçu par Heidegger comme le tout de l'étant, mais comme le comment en lequel toujours l'étant peut se révéler dans sa totalité. Dans cette acception du concept du monde, l'être-là "est" dans le monde (...) si le monde est éprouvé à partir du complexe de références et de significations, selon ce qu'il est pour l'existence, alors il peut être pensé comme le domaine où un sens *advient*». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, pp. 71-72.

¹⁶³ «Die Verlässlichkeit, c'est le rapport qui s'institue entre l'homme et l'étant, quand l'homme peut être sûr de l'étant. La langue familière dit, dans ce cas: "on peut lui faire confiance", "il ne nous «lâchera» pas", "on peut s'appuyer sur lui". La traduction de Verlässlichkeit par solidité veut faire ressortir la stabilité d'un rapport où l'étant est aussi ferme dans sa présence et aussi assuré à chaque instant que le sol lui-même.» Martin Heidegger, "L'origine de l'oeuvre d'art", pp. 451-452 (*Notes de Traduction*). Na tradução portuguesa, lê-se: «O ser-apetrecho do apetrecho reside, sem dúvida, na sua serventia. Mas esta, por sua vez, repousa na plenitude de um ser essencial do apetrecho. Denominamo-la a solidez (Verlässlichkeit). É graças a ela que a camponesa por meio deste apetrecho é confiada ao apelo calado da terra; graças à solidez do apetrecho, está certa do seu mundo. Mundo e terra estão, para ela e para os que estão como ela, apenas aí: no apetrecho. Dizemos "apenas" e estamos errados, porque a solidez do apetrecho é que dá a este mundo tão simples uma estabilidade e assegura à terra a liberdade do seu afluxo constante». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 26. Por isso, comenta Galán, que se o carácter instrumental dos sapatos é por evidência a utilidade, esta repousa na plenitude de um ser essencial ao apetrecho, ou seja, a confiabilidade. Assim, a utilidade é consequência essencial da confiabilidade e não o inverso. Tal confiar é o que faz com que deveras o apetrecho

fundo mantém-se na abertura do ente¹⁶⁴. A verdadeira essência do apetrecho advém de um sentido de ser patenteado à camponesa como sendo-no-mundo. Por este mundo que engloba o que já podemos entender como terra, é que a camponesa pode confiar naquilo que lhe dá fundamento, firmeza e resistência para caminhar pelo campo. Só desta forma é que a camponesa se solidariza com o que lhe é próprio ser.

Portanto, a verdade do calçado da camponesa remete para a dimensão de significação que é própria à camponesa, como algo onde pode apoiar-se, como o seu suporte diário, algo firme como o próprio solo, que lhe permite caminhar entre o nascimento e a morte. Ora, é precisamente aqui, neste domínio de sentido, que nos apercebemos da solidez enquanto «Verlass» (*confiança*), precisamente pelo processo luminoso presente na «Verlässlichkeit». Assim, a essência do apetrecho surge pelo facto da obra abrir para a clareira do seu ser, remetendo para aquela amplidão onde todo o ente

pertença ao mundo, na dependência desse mundo íntimo ao Dasein: o mundo da confiabilidade. Cf. Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger)*, p. 86.

¹⁶⁴ Ora, toda a temática aqui presente, decorre directa e evidentemente da análise da coisa como «Zeug», ou seja, como utensílio ou instrumento, presente na obra heideggeriana *Sein und Zeit*, assim como da problemática do «être-chose». Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 98. Mesmo para um leitor desatento, a frase — «l'ouvrage à produire, étant le pour quoi du marteau, du rabot, de l'aigille, a, de son côté le genre d'être de l'util. Le soulier à produire est fait pour être porté (util pour chausser) (...)» (*Op. cit.*, p. 106)—, remeteria de imediato para o ensaio aqui em análise. Assim, já em *Sein und Zeit*, Heidegger afirmava que a via originária para o estabelecimento da relação entre as coisas e o homem, apenas se tornar possível pela estrutura constitutiva deste último (ser-no-mundo). Somente desta forma, um ente como um templo, e na intimidade de um mundo, pode, deveras, mostrar-se. Cf. *op. cit.*, p. 91. Considerando o ser do ente que vem ao encontro no mundo, Heidegger, explicita que o utensílio ou instrumento em seu verdadeiro rigor nunca é, somente sendo através daquilo que o faz ser aquilo que realmente é, ou seja, a partir da sua *utilizabilidade* ou *instrumentalidade*; no fundo, o sentido que lhe é dado *ser*: «À l'être de l'util appartient toujours chaque fois un utilisation à l'intérieur duquel cet util peut être ce qu'il est. Par essence l'util est "quelque chose qui est fait pour..."». *Op. cit.*, p. 104. Profundamente, o que aqui se quer mostrar é o facto de que, e como mais à frente iremos compreender, só quando há mundo (Ser), o ente pode revelar-se na sua essência, sendo que na manifestação do ser de qualquer ente, o mundo aqui em causa já se patenteou: «L'utilisable se rencontre au sein du monde. L'être de cet étant, l'utilisabilité, entretient donc à sa manière un rapport ontologique avec le monde (...) Le monde est toujours, en tout utilisable, déjà "là". Le monde est déjà dévoilé d'avance, même si c'est non thématiquement, avec tout ce qui se rencontre (...) Le monde est ce à partir de quoi l'utilisable est en utilisation». *Op. cit.*, p. 120. É isto que também pensa Richardson, quando ao analisar este mesmo ponto, nos diz que «every instrument, then, is encountered within the World which renders possible its purposefulness, and, conversely, every instrument has an ontological relation to the World. So it is that once an instrument has been discovered, the World itself, by a certain ontological priority, already has been discovered, even if not yet thematized». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 54.

é, a qual se constitui, também, como privilégio humano — possibilidade de acesso a uma tal manifestação, mesmo que nisso não medite o homem¹⁶⁵. Graças ao desocultar da solidez, ou *segurança* que *garante*, como o ser essencial do ente sapatos, podemos sulcar caminho em direcção àquilo que sempre se manifesta como o que *dá* sentido a qualquer ente: o dar e o recusar do Ser. Só desta maneira, a descrição dos sapatos, e por intermédio de um pensador atento ao apelo da presença, pode revelar o mundo do Ser — da escura abertura à terra e ao mundo, ou do confiar como solidez à estabilidade no caminho, na *direcção* ex-sistencial que se segue entre *alegria e angústia*. No fundo, e num plano de acordo ontológico, queremos ressaltar o seguinte: o ser do ente implica, necessariamente, o ser do homem, e este o acontecer do Ser como verdade¹⁶⁶.

4. Ereignis: Apesar de nos poder parecer que Heidegger, em *A Origem da Obra de Arte*, analisa exclusivamente a abertura do ente, a sua verdade, nunca tal ensaio se atém meramente a um tal desvelar como um manifestar do ente no seu ser, percorrendo, assim, sobre o ser, o ser do ente. Como horizonte estruturante a alcançar, é a própria questão do *ser* que ali está em

¹⁶⁵ «Mas tudo isto o vemos possivelmente no apetrecho para calçar que está no quadro. Pelo contrário, a camponesa traz pura e simplesmente os sapatos (...) De cada vez que, já noite alta, a camponesa, com um cansaço forte, mas saudável, tira os sapatos e, de cada vez que, de madrugada, ainda escura, volta a lançar mão deles, ou de cada vez que, em dia de festa, passa por eles, tudo isto ela sabe sem considerar e observar.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 26. De facto, e depois de referir que «não podemos descrever o mundo tentando enumerar as entidades que o formam; num processo desse tipo o mundo seria ignorado pois ele é justamente aquilo que é pressuposto em todo o acto de conhecer uma entidade (...) As entidades que formam o mundo físico do homem não são o mundo mas estão no mundo (...)», observa Richard Palmer, que «os instrumentos usados diariamente, os movimentos do corpo realizados sem pensar, todos eles se tornam transparentes. Só os notamos quando há qualquer ruptura. Na ocasião da ruptura podemos observar um facto significativo: o *sentido* dos objectos está na relação que eles têm com uma totalidade estruturada de significados e de intenções inter-relacionados. Na ruptura, por um breve momento, o sentido dos objectos ilumina-se, emergindo directamente do mundo». Richard E. Palmer, *Hermenêutica*, tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Edições 70, Lisboa, 1996, pp. 138-139.

¹⁶⁶ Na sua análise sempre concisa, e particularmente sobre a expressão ser-no-mundo presente em *Sein und Zeit*, diz-nos Abbagnano: «O mundo a que o homem está ligado pela própria estrutura transcendente da sua existência é, em primeiro lugar, um mundo de *coisas*. O ser destas coisas, a sua verdadeira e própria realidade, consiste em servirem elas de instrumentos para o homem, em serem *utilizáveis* (...) O ser das coisas é, por isso, subordinado e correspondente ao ser do homem». Nicola Abbagnano, *História da Filosofia - Volume XIV*, p. 140. Concluindo, digamos apenas com Galán que: «En este radical sentido, estamos subordinados al mundo, que,

causa. O caminho estabelece-se sempre desde um questionar sobre a essência da verdade (presença ou ser do ente enquanto desvelamento), à verdade da essência¹⁶⁷ enquanto Acontecimento («Ereignis»¹⁶⁸) do Ser

esencialmente, definitivamente pertence al Ser». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger)*, p.140.

¹⁶⁷ De facto, adverte Pöggeler, «la question de l'essence de la vérité devait être posée, mais elle devait se transformer en la question sur la vérité de l'essence, sur le dévoilement de l'être». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 245. Assim, «la esencia de la verdad (...) viene a remitirnos ahora, en última instancia, a la "verdad de la esencia", es decir, del Ser (...) Todo sentido viene del Ser, y es, en definitiva, el Ser mismo, a través del Dasein, el Fundamento. Pero, sin embargo (...) la des-ocultación está regida por el Ser, que se expresa "temporalmente", y por la insuficiencia de esta finita expresión de Sí; en el Dasein se reserva siempre, en cualquier mundo, su "incólume esencia"». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger)*, p. 134. Finalizando, e remetendo de novo para a obra *Vom Wesen der Wahrheit*, afirma Richardson, sobre o sentido verbal da Essência: «Being in the sense of Essence, then, means coming-to-presence, and a being, sc. that-which-is, or that-which-is-open, is that-which-comes-to-a-presence. What is notable here is not so much the correlation of Being with the process of coming-to-presence but rather the fact that Heidegger attributes to Being now an active character (...) Being is a *coming-to-presence*; it holds sway; it is an emerging-into-presence that is an "origin", that takes the initiative with which philosophy in the West began». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, pp. 239-240.

¹⁶⁸ «Ereignis» significa, e no alemão, *Acontecimento, ocorrência*. Tal termo reporta-nos, ainda, ao verbo alemão «ereignen», cujo sentido é o de *acontecer, suceder, dar-se*. Ora, e como já tínhamos entrevisto, anteriormente, aquando da análise do *es gibt*, há uma relação directa de significação entre um *acontecer* e um *dar-se*, ou seja, o Ser acontece, dando-se no *dá-se* que o Ser próprio faz *acontecer* pelo seu «poder do querer». Se porventura distanciarmos o «Er» do «eignis», o que é que ganhamos? Bem, «er» no sentido de um pronome pessoal remete para um *ele*, assim como para um «er selbst», isto é, *ele mesmo*. Por seu turno, do «eignis» somos tanto conduzidos para o verbo «eigenen», que reporta-nos para um *ser próprio*, no sentido de algo que *convém a*, assim como para o termo «eigen», que tanto pode conduzir ao *próprio, singular, peculiar, original, distinto* e, ainda, ao *meu* e ao *apropriar*. Por conseguinte, e se relacionarmos os termos entre si, estaremos perante o *Acontecimento do Ser próprio, no seu ser próprio, e como o que lhe convém, dispondo livremente a relação que apropria um lugar para a sua manifestação*. Somente após estas referências de significado etimológico, é que podemos compreender as palavras que se seguem: «O esclarecimento do conceito de *Ereignis* encontra-se na primeira parte de *Identidade e Diferença*. A situação em que se encontra o homem no mundo técnico da metafísica chegada à sua conclusão, situação caracterizada por uma recíproca provocação e desafio entre o homem e o ser, não se apreende se não se conceber tendo em conta o conceito de evento. Heidegger escolhe a palavra *Ereignis* porque, devido à sua raiz, o vocábulo permite conceber a relação entre o homem e o ser como apropriação recíproca (*eigen* = próprio): "o homem está ligado [*vereignet*] ao ser e o ser por sua vez está remetido [*zugeeignet*] ao homem". O evento é esta relação de recíproco, *Ubereignen*, de expropriação-apropriação (...) O ser relaciona-se com o homem enquanto tem necessidade deste para acontecer; e o acontecer não é um acidente ou uma propriedade do ser, mas é o próprio ser. Nem o homem nem o ser podem conceber-se como "em si", que depois se encontram em relação.» Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, pp. 115-116. Assim, entre algumas das possíveis traduções de *Ereignis* — I. «Evento apropriante-expropriante» (Cf. *op. cit.*, p. 121), no sentido da «apropriação do Ser pelo pensamento (er-eignen)» ser «um Acontecimento (Ereignis) que põe o homem e o Ser em frente (er-aeugen) um do outro» (Cf. Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, p. 47); II. Ou do francês, e no mesmo contexto, como «l'appropriement (*das Ereignis*)» (Cf. Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", p. 131) —, optaremos por considerar *Ereignis*, e quando vertido no português, como *Acontecimento* ou *Apropriação* unicamente, ou, então, enquanto *Acontecimento apropriante*, entendendo nestes a relação que acontece como

mesmo (desvelamento do Ser). Ou seja, aquilo que entendemos como verdade, deve ser compreendido, e no âmbito do ontológico, como desvelamento ou desocultação, sendo o Ser mesmo que possibilita desocultação de acordo com o Acontecimento do próprio enquanto Verdade ou Desocultação — a essência da verdade é o modo do Ser, enquanto Essência, e no seu sentido verbal, *dar-se*, revelar-se, manifestando a sua essência ou seu modo de ser como presença (desocultação); o Ser é a essência da verdade. A *verdade* ou desocultação é sempre do Ser, pois é o modo como o próprio sentido ou origem da presença acontece, sendo que de algum modo, um tal sentido, e de acordo com a sua manifestação, terá de assumir a nomeação de Verdade ou Desocultação. No fundo, a verdade é essencialmente *verdade*, como desocultação, e o Ser é um Acontecimento enquanto acontecer do próprio como desvelamento.

Perguntar, pois, pela essência da verdade do ente, é perguntar pela essência do ser do ente enquanto desocultação, mas de acordo com o *próprio* Ser como Acontecimento, e nunca, por exemplo, pensar a desocultação do ente como verdade ou sentido de um *Eu*, estabelecendo a verdade enquanto mera conformidade entre pensamento, expressão e objecto. Se o ser, na sua essência, é desocultação, o modo do mesmo ser, deve ser compreendido de acordo com o seu sentido próprio — essência do Ser como *dá-se* ser, presença desocultante; ser do ente enquanto *verdade*. No fundo, e como iremos perceber mais adiante, *tudo é o mesmo*: a essência da verdade é a essência do Ser, o modo como o sentido se revela enquanto desocultação. Se *tudo* se reporta ao ser do ente como fundamento do ente enquanto desocultação (essência da verdade), aquele, e quando percebido no seu *ser* próprio, ser do ser, será compreendido desde o *mesmo* como Acontecimento do Ser ou Verdade.

apropriação do ser do homem, da sua essência, requisitando-o, de forma a poder acontecer. Assim apropriado, assim tornado próprio no *selbst*, tornado o autêntico ex-sistente por aquilo que o Ser *apropria* ou *atribui*, o ex-sistente apropria-se do sentido do ser, não como *propriedade* sua, mas como um livre deixar-surgir e deixar ser (*sein lassen*) do Ser, compreendendo tal manifestação como a apropriação privilegiada de um lugar.

Portanto, se a verdade como desvelamento refere-se ao emergir do ente no seu ser¹⁶⁹, então, a *verdade* ou abertura e, deste modo, o ser do ente desvelado, devem ser compreendidos a partir do Ser mesmo, daquilo que propicia e *dá* fundamento a um desvelar do ente no seu ser, no que na verdade *é* — o ser dos entes desde o seu sentido. De certa forma, tudo isto equivale a questionar o surgir de um tal desvelamento ou ser dos entes — a verdade *é* sempre verdade do Ser como Acontecimento. Por isso, se a meio do ensaio em causa, Heidegger afirma que «(...) não procuramos agora a verdade da essência, mas a essência da verdade», mais adiante explicita que «(...) a essência da desocultação do ente pertence de algum modo ao próprio ser (...) este faz acontecer, a partir da sua essência, o espaço de jogo da abertura (a clarificação do aí), e introdu-lo como algo no qual cada ente, a seu modo se levanta»¹⁷⁰.

Explicitando de modo sucinto, apenas queremos ressaltar o facto da essência (ser) do ente só poder ser compreendida pela abertura ou a verdade do ente como desvelamento: o que o ente *é* e como *é* na *verdade*. Mas a verdade, cuja essência *é* a desocultação do ente como ente, deve ser entendida como a forma da verdade do Ser irromper, acontecer ou desvelar-se¹⁷¹. *É* a partir da essência do Ser como *verdade*, que *dá-se* a abertura que nos inclui sempre no *plano do Ser*, a qual nos reporta à *relação* onde cada um se situa no que *lhe é* próprio ser — da essência da verdade à verdade do

¹⁶⁹ Por exemplo: «(...) je prends l'étant en tant qu'étant, par exemple l'homme en tant qu'homme, et ainsi je prends l'étant dans son être ou dans sa vérité». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 199.

¹⁷⁰ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 40; e p. 49, respectivamente. No *Suplemento* (1956) do ensaio em causa, Heidegger, indica, claramente, como devemos compreender o modo do próprio Ser fazer *acontecer* a partir da sua *essência*: «Todo o ensaio de *A Origem da Obra de Arte* se move conscientemente e, todavia, sem o dizer, no caminho da pergunta pela essência do ser. A meditação sobre o que a arte *é* está inteira e decisivamente apenas determinada pela questão do *ser*. A arte não se toma como domínio especial da realização cultural, nem como uma das manifestações do espírito; pertence ao *Acontecimento* (Ereignis), a partir do qual se determina somente o "sentido do ser"» *Op. cit.*, p. 72. Na tradução francesa ocorrem os termos «avènement» e «advenir», ou seja, *advento* e *acontecer*, e na tradução de *Ereignis*, presente no *Supplément*, ocorre o termo «fulguration». Cf. Martin Heidegger, "L'origine de l'oeuvre d'art", p. 64 ; p. 68; e p. 97, respectivamente.

¹⁷¹ No *Posfácio*, indica Heidegger: «A verdade *é* a desocultação (die Unverborgenheit) do ente como ente. A verdade *é* a verdade do Ser». Ainda no *Suplemento*, lê-se: «Se meditarmos em que medida a verdade como desvelamento do ente nada mais quer dizer do que a presença do ente enquanto tal, a saber *ser* (...)». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 66; e pp.71-72, respectivamente.

Ser, que como Acontecimento manifesta a sua essência enquanto desocultação. *Portanto, a essência do Ser (o ser a partir do seu sentido) deve ser compreendida a partir deste movimento espontâneo e gratuito advindo do Ser próprio, como o Acontecimento do Ser enquanto Verdade, de forma a possibilitar que algo seja. Isto é, o Ser mesmo, é o sentido do ser enquanto fundamento, a Verdade possibilitante e que possibilita verdade — originariamente todo o ser do ente deve ser compreendido desde o sentido do ser como Acontecimento des-ocultante. No fundo, há verdade do ente, há ser do ente, há ser, pois acontece Ser (selbst).*

Somente pelo sentido de um destino, cujo destino é destinar-se, recusando *verdade*¹⁷², podemos entender que «as coisas são, os homens, os dons e a oferta são, o animal e a planta são, o apetrecho e a obra são. O ente está no ser»¹⁷³.

Desta forma, o modo do Ser ser o próprio, reside no acontecer como abertura do mundo ou da clareira enquanto clarificação do *aí* — Destino que se destina sob a forma de clareira, sendo que como destino do homem, a este se destina enquanto *aí*, garantindo aquela proximidade de sentido pela qual todo o ente é.

De certa forma, e como nos indica Pöggeler¹⁷⁴, pensar no Ser como um Acontecimento é uma forma de Heidegger *retirar-se* definitivamente de uma concepção do Ser como o *transcendente*, no sentido de um estar *acima de*, ou *fora de*, num *para além de*, que a caracterização de um «mais amplo

¹⁷² «(...) cet Être dont le destin est de destiner.» Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 67

¹⁷³ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 42.

¹⁷⁴ «De la vérité de l'être Heidegger parle d'abord comme de l' "être lui-même". Il distingue ensuite cet être même comme "Seyn", de l'être comme la simple étantité de l'étant. Ainsi il peut, vers 1936, parler de l' "être comme événement". Maintenant l'être conçu comme être de l'étant ne peut plus être pensé qu' "à partir de" l'événement de la vérité comme ce qui se déploie authentiquement dans l'être — mais non "à partir" de l'événement en tant qu'être-au-delà ou étant suprême. Ainsi disparaît aussi cette apparence selon laquelle "l'événement" serait une détermination transcendante de l'être au sens de la métaphysique (...) La vérité comme dévoilement n'est pas autre chose que l'être, avant tout elle n'est rien qui soit "au-dessus de l'être", mais au contraire l'être lui-même, ce qui déploie son essence dans l'être (la présence comme dévoilement).» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 254.

do que todo o ente»¹⁷⁵ poderia sugestionar. Ora, esta amplitude deve ser entendida por relação ao Acontecimento que no seu apropriar já estabelece por si só a *diferença*¹⁷⁶ entre o Ser e o ente, sem que para isso seja necessário recorrer ao auxílio de termos que facilmente nos remeteriam para uma perspectiva Meta-física. Por fim, e como já anteriormente referido, aquele termo sugere o *dá-se* que nos remete tanto para o doar da presença, ou comparência do Ser como disposição da essência dos entes, bem como para a recusa originária presente em cada doação do Ser. A partir do *dar* do *plano do Ser* onde habitamos, podemos compreender o Acontecimento do Ser enquanto Doação — Dom tornado manifesto como dom ou presença que doa ser do ente —, percebendo o que significa um «Es gibt», de que o próprio Ser «quer» ou *necessita* para cumprir o seu ser próprio, e enquanto ser dos entes¹⁷⁷. Deste modo, a essência do Ser, pensada a partir do Acontecimento, é *doação* como presença. Mas falar em doação, implica falar em algo que se doou e que sempre se doa como ser dos entes. *Por conseguinte, o Ser, e de acordo com a presença, é propriamente o Dom ou a*

¹⁷⁵ De facto já na *Carta sobre o Humanismo* Heidegger nos remete para um tal contexto ao defender que «(...) o ser é fundamentalmente mais amplo que todo o ente, porque é a própria clareira. Neste caso, ainda se pensa, de acordo com o ponto de partida inicialmente inevitável, situado na Metafísica ainda dominante, o ser a partir do ente. somente a partir de tal perspectiva o ser se mostra num ultrapassar e como este mesmo. A determinação introdutória "Ser é o transcendente como tal" reúne, numa simples frase, a maneira como até agora a essência do ser se manifestava ao homem. (...) Para um pensar que procura pensar a verdade do ser a única questão que permanece é se a determinação do ser como o simplesmente transcendente já nomeia a simples essência da verdade do ser. Por isso, (...) somente a partir do "sentido", isto é, a partir da verdade do ser, se pode compreender como o ser é». Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 62-63.

¹⁷⁶ Para um aprofundar do conceito da *Diferença* no desenvolvimento da filosofia heideggeriana, consultar Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, pp. 198-222. No entanto, e a título de mera indicação, ouçamos o intérprete em causa no apontar de um tal trajecto: «Événement, cela veut dire l'être (*Seyn*) comme l'advenir à chaque fois indisponible d'une vérité, qui a besoin pour elle de la pensée de l'homme et est ainsi "identique" à lui, qui fait apercevoir l'étant dans son être de manière toujours historique et ouvre ainsi la "différence" entre être et étant, qui est le "fondement" de la pensée onto-logique de la métaphysique». *Op. cit.*, p. 197.

¹⁷⁷ Do mesmo modo, confirma Heidegger, em 1959, no ensaio "Der Weg zur Sprache": «L'appropriement n'est pas le produit (résultat) d'autre chose, mais la donation-même, dont seul le don en présent accorde quelque chose de tel qu'un *Es gibt*; de cet "il donne", même l' "être" a encore besoin pour parvenir à son propre en tant que venue en présence». Martin Heidegger, "Le chemin vers la parole". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996, p. 246.

Doação enquanto «dom da essência»¹⁷⁸, isto é, toda a essência de algo é essência doada pelo próprio e como tal é sempre um dom. Portanto, a essência ou modo do próprio Ser ser enquanto verdade, presença ou desocultação, revela que tudo o que aparece livremente, toda a dádiva ou oferta, é dom do Ser; modo como o Dom é dom — a presença enquanto dom, é o modo do Ser se doar, doando-se como verdade. Por outras palavras, a essência da verdade enquanto presença desocultante é tida como doação a partir de um Acontecimento que se dá, pois o ser do ente só pode deveras ser, porque o Ser se doou como o sentido que pode suportar e possibilitar a afirmação significativa de que o ente é qualquer coisa — sintonia entre sentido e presença, sendo que o que dá origem somente pode ser pensado a partir dos mesmos traços característicos da presença enquanto lugar aberto. O Ser é aquele que faz ou propicia dom no seu acontecer, ou seja, faz dom do essencializar que lhe é próprio e, assim, faz dom da presença, fazendo dom de tudo aquilo que aparece — Origem como proveniência da essência da presença. No fundo, o Ser revela-se como um processo luminoso que dá essência (ser) enquanto desocultação¹⁷⁹.

Assim, o dom do aberto, o ser do ente, deve ser compreendido a partir do próprio Ser que, verdadeiramente, é dom doado que doa, tratando-se sempre da mesma *questão*. De certa maneira, aquilo que Heidegger quer garantir é o simples facto de antes de tudo devermos pensar a verdade do Ser como um eclodir enquanto abertura, desvelamento, e ocultação em simultâneo — Ser como Doação ou Acontecimento de Mundo e Dasein.

¹⁷⁸ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 37. Como nos esclarece Pöggeler, «la vérité de l'être "existe", c'est-à-dire se présente (...) sous la forme de cet événement, par lequel l'être de l'étant et la pensée comme ouverture à l'être sont historiquement livrés l'un à l'autre. La vérité de l'être est l'histoire de cette donation». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 203.

¹⁷⁹ Neste sentido, interpreta Richardson, e ainda sobre *Vom Wesen der Wahrheit*, que «Being (...) is that by reason of which beings "are" what (and how) they "are". Now that by reason of which beings "are" what they "are" we call their "essence", or (to avoid the impulse to conceive of "essence" as something general or abstract) their "essenc-ing", where this term now has a fully verbal sense. "To be", then, means "to essence", sc. "to come-to-an-essence", or more idiomatically, "to come-to-a-presence". Such, Heidegger claims, is the sense of the old German word *Wesen*, and such an understanding of it enables the author to say that his research has forced us to ask ourselves "... whether or not the question about the essence of truth must not be at the same time, indeed before all else, the question about the truth of Essence...", where

Neste sentido, com o novo conceito de Apropriação ou Acontecimento, Heidegger aproxima-se do pensar que pensa a verdade do Ser mesmo, indagando de que forma, e a partir do quê, o ser do ente ou a essência do ente se apura¹⁸⁰. Ou seja, qual a *unidade original* a partir da qual podem partir vários modos ou significações de ser¹⁸¹. Uma tal *unidade* deve ser pensada a partir do Ser mesmo enquanto Apropriação, que por si só já inclui a determinação da desocultação.

Pensar o ente como o ente que efectivamente é, na sua essência, sem indagar pela verdadeira *Origem*, é deixar o «ente impensado na sua essência»¹⁸² e, assim, impensado naquela totalidade que já entrevimos no âmbito da desocultação. Segundo a nossa interpretação, o sentido não poderia estabelecer-se de outro modo, pois se o homem descobre o sentido de algo ser, espantado pela possibilidade de um poder dizer que algo é, nunca poderia ficar encerrado numa tal presença do ente no seu ser, como a claridade da entidade por si só. Se esta se manifesta ou aparece, irrompendo, então, encerra uma significação que por ser descoberta e não criada pelo homem, dispõe este numa re-revelação — não só *aquilo que advém*, mas *nisso mesmo que advém: Ser*. Por conseguinte, o homem descobre que aquilo que *ele próprio é*, e o *ser* que lhe permite a nomeação, não é nem produzido por ele, como também não parece advir das próprias coisas, as quais por si só encontram-se destituídas de mundo, mas algo de *maior* que sempre se

"Essence" in the second position has the verbal sense of essenc-ing, coming-to-a-presence, *Being*». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, pp. 228-229.

¹⁸⁰ «Heidegger ne met pas à la place de la détermination métaphysique de l'être une autre définition. Il demande plutôt à partir d'où l'être peut être compris comme être, il demande ce que recèle le "en tant que" dans l'expression "l'être en tant qu'être", la vérité de l'être même (...) Il a seulement nié que l'être de l'étant ait sans exception le caractère de la présence constante, et demandé à partir de quoi l'être de l'étant se définit au fond.» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 252.

¹⁸¹ Cf. *Op. cit.*, p. 225. Interpretando o caminho de Heidegger, comenta Richardson que «he became fascinated by "is", the little word that applies to everything — that enjoys an inconceivable polyvalence (makes world to be world and man to be man), without detriment to the marvelous unity of itself. Yet what of this unity? This must be Being itself, that which renders possible all "is". Well, then, what about Being? (...) in the supposition that Being gives beings their "is", should we not first ask about Being itself?» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 4.

¹⁸² Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 57. Ora, e num remar contra a maré histórica «(...) que veut dire penser? Sans doute, penser l'impensé — l'Être». Jean-Luc Marion, "Du Pareil au Même", p. 140.

oculta, e nunca se alcança, outorgando e liberando o sentido de *ele próprio ser*, doando-lhe o acesso a uma dimensão significativa que o constitui essencialmente. No entanto, tal dimensão nunca é algo de abstracto, mas surge sempre em relação com qualquer coisa que aparece. Desta maneira, o homem encontra aquilo que permite que *haja* ser, isto é, o Ser mesmo, o qual manifesta-se sempre e *propriamente* como a presença dos entes no seu ser, e onde o ser humano sempre é. Será a este processo de luz ou movimento que o ex-sistente denominará como Acontecimento ou Doação, pois algo acontece que o requisita para um revelar enquanto doar.

*Portanto, pensar a verdade do ente é reportá-la a um Acontecimento*¹⁸³, *como abertura do meio aberto onde se manifesta a presença do Ser mesmo, numa imbricada oposição. Isto permite pensar no eclodir da clareira como a presença do Ser no e como mundo, no qual o Dasein e os entes com os quais se relaciona são desvelados e, assim, adquirem ser.*

Portanto, devemos ter sempre em linha de conta que toda a presença é um comparecer do Ser que se apresenta enquanto tal, a saber, como ser dos entes num determinado lugar *apropriado*. *Por consequência, devemos sempre caminhar desde o Ser como o sentido da presença que dá-se, ao possibilitado aparecimento dos entes no seu ser. No fundo, o ente é sempre aquilo que é trazido («bringen») a uma presença colocada («setzen») pelo Ser próprio, deixando-surgir («Erstehenlassen») o ente no seu estar-de-pé («das Stehen»), em desvelamento daquilo que se ergue no que é e no modo como é. Num tal dá-se, garante o Ser a sua verdade e, assim, o facto dos entes serem pelo Ser.*

Todavia, é convém alertar, que nunca estamos perante um duplo *ser*, a saber, do Ser e do ser dos entes, ou seja, como se houvesse algo *atrás* ou *anterior* ao *ser* que o fundamentasse. Em todo o momento, é sempre do Ser mesmo como unidade essencial que se trata, ou o modo do Ser ser, e se

¹⁸³ De facto, é isso que Heidegger já defende na *Carta sobre o Humanismo*: «Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen»; «Cela signifie: L'Être ne se transmet à l'homme qu'autant qu'advient l'éclaircie de l'Être». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp 92-93. Neste *acontecer* («ereignet») e *transmitir* («übereignet») esconde-se um *dá-se* que «institui uma abertura em que o homem entra em

revelar como o *mesmo* na presença. Tais momentos que agora se diferenciam, só resultam para colocar em evidência um pensar mais cuidado sobre a *Origem* do ser do ente. Assim, a «instituição no aberto» e a «clareira da abertura» são «uma e a mesma essência» do Acontecimento do Ser enquanto verdade desocultada, do mesmo modo que todo o processo da presença dos entes é inerente ao Acontecimento como iluminação ou clareira no âmbito da desocultação¹⁸⁴ — isto é, a presença como abertura é sempre Abertura ou Acontecimento que a *dispõe*, a *coloca*, dando-lhe *directão* e, portanto, o aberto é sempre o Aberto. Por isso, pode afirmar-se que o modo do ente acontecer, *dar-se* em sua essência, não depende de uma decisão humana, mas sempre do modo do Ser acontecer como verdade dos entes¹⁸⁵. No fundo, quem deveras *dá* abrigo, possibilitando, originariamente, o erguer que alberga tudo o que se levanta em seu ser, é o *próprio* Ser, cuja forma de *dar* abrigo se manifesta pelo Acontecimento que *institui* um mundo, apropriando-se da ex-sistência como o lugar da manifestação aberta do mesmo — *Ereignis como o Acontecimento da verdade do Ser, no seu eclodir ("fazer sair" da ocultação) enquanto «Lichtung» do ser dos entes*¹⁸⁶.

relação consigo próprio e com os entes, os ordena num mundo, os faz ser, isto é, os faz aparecer na presença». Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 115.

¹⁸⁴ Por isso defende Heidegger que a «clareira da abertura e instituição no aberto co-pertencem-se. São uma e a mesma essência do Acontecimento da verdade». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 49. No contexto da *presença* e do *Acontecimento*, escreve Heidegger no Prefácio do livro de Richardson: «[The process of] presenc-ing (Being) is inherent in the lighting-up of self-concealment (...) [The] lighting-up of self-concealment (...) brings forth the process of presenc-ing (Being). It is [due] neither [to] the merit of my questioning nor [to some] arbitrary decision of my thought that this reciprocal bearing repose in a [mutual] ap-propriation and is called e-vent». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. XX.

¹⁸⁵ «Les Grecs, qui fondèrent la métaphysique, c'est-à-dire la vérité occidentale sur l'étant, furent fascinés par l'être en tant qu'ouverture de l'étant et furent ainsi amenés avec une certaine nécessité à oublier la vérité de l'être — à savoir que l'être est avant tout ouverture et dissimulation.» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 246. Por isso defende Heidegger, que *como* ou *se* o ente aparece na clareira do Ser, no seu apresentar e dissimular, não decide o homem, pois «o advento do ente repousa no destino do ser». Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 55.

¹⁸⁶ «Dans l'*Ereignis* (...) me disait-il dès 1949, "l'homme est transi par l'être jusqu'à en devenir *Dasein*, et cet *Ereignis* est la vérité de l'être auquel le *Dasein* appartient essentiellement". A quoi vingt ans plus tard, presque à la fin du dernier Séminaire du Thor, fait écho ce propos incident qui n'a pas été retenu par le Protocole: "Dès la *Lettre sur l'humanisme*, je continue à dire *Sein*, mais je pense *Ereignis* (...) *Ereignis* est en effet, selon Heidegger, au double sens du terme, l'explosion unique de la poésie grecque avec les Poèmes homériques, puis son merveilleux déploiement lyrique et tragique de Pindare à Sophocle. Mais *Ereignis* fut aussi, dans le même monde, la naissance de la philosophie comme autre que la parole poétique, et dont les premiers

5. *Unverborgenheit und Heimatlich Grund*: Sem nos determos sobre a problemática artística de *colocação* e de *instituição* da verdade na obra¹⁸⁷, pois no fundo remete sempre para a relação do Ser mesmo com o Dasein, centremo-nos na noção do Ser como aquilo que, *propriamente*, está em conflito e, assim, enquanto *verdade*.

Se de facto estamos num *plano* onde *há*, sobretudo, Verdade como Apropriação, devemos, decididamente, compreender o que significa nomear o sentido do ser enquanto *Ἀλήθεια*¹⁸⁸.

A abertura da Verdade acontece num «lugar preenchido por algo de presente»¹⁸⁹, ou seja, o aberto não é senão aquilo que a abertura abre enquanto aberta ou clareira do ser do ente. Tal lugar ou meio aberto deve ser compreendido como a clareira do Ser. Este lugar, este meio aberto ou coruscante, no seio do ente é o que deveras engloba o ente e nunca o inverso. Ora, é *graças* ao Acontecimento de uma tal clareira (o *vir à luz*¹⁹⁰) que o ente pode *ser* significado e desocultado de diversos modos — da presença dos entes no seu ser, ao sentido da presença *ai* manifestado, passível de ser *compreendido* como o irromper do *plano* onde sempre *somos*¹⁹¹. Por conseguinte, o que luz na luz que eclode, antes de tudo, e

documents sont *une* phrase d'Anaximandre, les "fragments" d'Héraclite et le Poème de Parménide» Jean Beaufret, «En chemin avec Heidegger», pp. 228-229.

¹⁸⁷ Para um aprofundar deste tema, ver Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, pp. 49-53.

¹⁸⁸ Como nos diz Roger Munier na introdução à sua tradução da *Lettre sur l'Humanisme*, «l'homme et l'Être sont ensemble engagés dans le destin de l'Alèthéia». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 18.

¹⁸⁹ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 49. Neste contexto, e reforçando aquilo que temos vindo a analisar como a *relação*, confirma o pensador: «Mas a verdade não existe de antemão algures, nas estrelas, para ulteriormente se alojar em qualquer ente. Isto é já impossível porque, de facto, só a abertura do ente produz a possibilidade de um algures e de um lugar preenchido por algo de presente» *Loc. cit.* No mesmo sentido, defende-se em *Sein und Zeit*, que «le Dasein en tant que constitué par l'ouverture est essentiellement dans la vérité. L'ouverture est un genre d'être essentiel du Dasein. Il n' "y a" de vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que (un) Dasein est. L'étant n'est dévoilé qu'au moment où et n'est découvert qu'aussi longtemps que (un) Dasein est». Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 278. Todavia, e como já referimos, tudo isto tem de ser agora pensado a partir do Ser como Acontecimento.

¹⁹⁰ Aquilo que *brilha* é o que Heidegger chama também de mundo, e deve entender-se sempre no sentido de um «trazer a lume» («Vorschein»), enquanto um *fazer aparecer*. Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 50.

¹⁹¹ «O ente como ente só pode ser, quando assoma e advém no clareado desta clareira. Só esta clareira confere e garante a nós, homens, um acesso em direcção ao ente, que nós próprios

originariamente, é o sentido do ser, o Ser mesmo, a Verdade, ou seja, o que dá fundamento e possibilidade a que *haja* algo. Se assim não fosse, e como já referimos, teríamos de ir buscar garantias à *alma*, a *Deus* ou ao *mundo físico circundante*. Portanto, o que *vem* na luz como o que luz enquanto luz dos entes, fazendo acontecer ou possibilitando luz, manifestando-se através da *mesma*, é sempre o *próprio* Ser na sua manifestação *possibilitante*. Por outras palavras, *se pensar na verdade do ente é pensar no desvelamento (ser) do ente, meditar sobre a verdade do Ser é meditar sobre o desvelamento do próprio enquanto tal, como clareira. Pensar o Ser como Verdade não é mais do que pensar o desvelamento ou presença desde um Acontecimento que está de acordo com a sua manifestação. Ou seja, falar no Ser ou na verdade do Ser é falar na forma pela qual há ser ou essencialização pelo mesmo. No fundo, a Verdade como doação, é sempre verdade desvelada como ser a partir do mesmo — Unidade própria que sempre advém nos seus múltiplos modos de ser, como a única forma de poder, propriamente, manifestar-se. Antes de tudo, pois, acontece o desvelamento do Ser.*

Tal clareira ou presença, como o destino da ex-sistência, dá-se pela abertura do Ser ao homem, fazendo acontecer o lugar da abertura essencial, indicando o verdadeiro *sistir* onde o homem está situado e habita como o privilegiado *pastor* no acesso e *guarda* da dimensão da verdade do Ser. Mas tal aberto, que não é senão a abertura enquanto processo luminoso de um abrir, mantém a insólita «oposição da presença, na medida em que ao mesmo tempo se retém sempre numa ocultação»¹⁹².

De facto, já entrevimos em Heidegger a existência de um *movimento* enquanto *luta de contrários, discórdia, tensão, diferença* — πόλεμος¹⁹³.

somos. Graças a esta clareira, o ente é desocultado de certos e variáveis modos.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 42.

¹⁹² *Op. cit.*, p. 42.

¹⁹³ E, não é Heraclito que critica o autor do verso " Quem dera que a discórdia desaparecesse de entre os deuses e os homens"? Apesar de fascinante, um desenvolvimento da temática sobre as semelhanças e divergências entre Heraclito e Heidegger, faria com que extrapolássemos o escopo deste nosso trabalho. Aquilo que ainda poderemos afirmar de ambos, será tratado no segundo capítulo do nosso trabalho de investigação. Contudo, e acrescentemos desde já, se Heidegger não fosse um pensador de *opostos*, o *mundo* como ele o concebeu, seria *destruído*. Cf. G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 201. Para uma

Realmente, falar no *dia* ou na *luz*, implica nomear, também, a *noite* ou a *treva*, do mesmo modo que se relacionam *Ser* e *Dasein*, *mundo* e *terra*. Todavia, e como iremos explicitar, tais contrários, apesar das suas essências distintas, nunca implicam uma abissal separação, mas antes uma Unidade apropriante.

De certa forma, a *Carta sobre o Humanismo* (das Strittige), repescou o que neste ensaio se intitula como o *acontecimento do combate*. Só assim podemos entrever neste a perspectiva defendida posteriormente por Heidegger, pela qual o Ser é o próprio lugar do conflito. Isto é, se o lugar da manifestação (Da-Sein) é um Acontecimento do Ser enquanto tal, então, o Ser é o Lugar propriamente dito onde o homem habita, de outro modo a presença ou mundo careceria da manifestação própria ao seu respectivo sentido originário. E, como iremos desenvolver, se o lugar tornado patente é o lugar de um conflito como des-ocultação, o mesmo deverá ser entendido como litígio desde o manancial que o proporcionou enquanto tal, a saber, o próprio Conflito (Ser). Desta forma, o lugar é sempre o Lugar, o lugar é sempre o lugar ou o *sistir* do Ser e, portanto, o lugar é sempre o Lugar do Conflito. Ou seja, como Verdade ou desvelamento do Ser, o próprio *dá-se* e *recusa-se* na sua doação em conflito (des-velamento)¹⁹⁴.

Assim, se falar do Ser mesmo significa falar do sentido do ser, da sua Verdade, Proveniência ou Advento, e se tal Verdade é entendida como algo que acontece, possibilitando-se enquanto possibilita presença, então, falar do próprio Ser como o que está em conflito não significa referirmo-nos a uma anterioridade que já está em disputa e que se doa como tal. Pelo contrário, o conflito do Ser deve ser entendido somente a partir do Acontecimento enquanto desvelamento e velamento e, assim, de acordo

iniciação à problemática dos contrários heraclitianos em Heidegger, e na sua ligação com Hölderlin, ver Marc Crépon, "Y a-t-il une beauté pour la philosophie? (Une lecture de *Hypérion*)" In *Hölderlin - Cahier de L'Herne*, sob a direcção de Jean-François Courtine, Éditions de l'Herne (avec le concours du Centre National des Lettres), Paris, 1989, pp. 191-194.

¹⁹⁴ «Mais l'or, l'éclat sans apparence de la clarté, ne se laisse pas prendre, parce que lui-même ne prend pas, mais est pur avènement. L'éclat sans apparence de la clarté émane du "s'abriter" inviolé, sous la garde, qui se contient, du Destin. C'est pourquoi l'éclat de la clarté est aussi, en lui-même, le "se-voiler" et, pour autant, la chose la plus obscure.» Martin Heidegger, "Aléthéia", p. 341.

com o Dom que no seu querer dar, recusa-se simultaneamente — acontecendo, por isso mesmo, como litígio. Por outras palavras, a presença guarda na sua luz, a ocultação correspondente à recusa inicial do Ser como Acontecimento, que eclode em conformidade com o que aconteceu, e somente a partir de um tal acontecer como luta. Ora, tal eclosão da verdade do Ser como o sentido da iluminação do ente, deve ser compreendida como abertura clareada e, simultaneamente, enquanto ocultação, ou seja, e como já temos vindo a referir, enquanto des-ocultação ou des-velamento. *Portanto, o desvelamento do ente, a verdade do ente, o seu ser, repousa no sentido do ser como Acontecimento da Verdade enquanto des-velamento. Isto é, se por um lado o ente pode abrigar-se no ser, como sendo a sua verdade, permitindo-o acontecer ou manifestar-se como o ente que é, por outro, o ser re-velado do ente pertence ao seu próprio sentido (Verdade), o qual acontece como o mesmo enquanto des-velamento e, assim, como lugar do combate a partir do Acontecimento ou Conflito*¹⁹⁵. *Só desta forma podemos entender que o sentido do ser se ilumina, recusando, em cada compreensão do ser do ente. E o que é que, propriamente, se iluminou? O próprio sentido ou verdade do Ser como Acontecimento, Doação(Dom) e Des-Ocultação, na recíproca adveniência da des-ocultação do ente — da Abertura ao aberto da presença.*

Se concebêssemos o Ser sem qualquer relação com o ente, tal conflito não surgiria, nem tão-pouco algo *haveria*¹⁹⁶. Mas como tudo passa pela *relação*, cujo fundamento advém do Ser, este manifesta-se como re-velação e, portanto, não só como aquilo que é próprio à verdade do Ser enquanto des-ocultação, mas também, e segundo Richardson¹⁹⁷, pelo facto de haver

¹⁹⁵ «(...) car l'étant s'abrite dans un être, à la vérité duquel la dissimulation appartient tout autant que le découverture et l'être-découvert.» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 206.

¹⁹⁶ Cf. Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger)*, pp. 147-148.

¹⁹⁷ «(...) intrinsic to the mittence of Being is a certain negativity, by reason of which Being withdraws even as it bestows itself, conceals itself even in revealment. The reason is that even though Being reveals itself in revealing beings, it can never be seized for itself and by itself (since it is not a being), therefore conceals itself in the very beings to which it gives rise. To think Being, then, will be to think it as a mittence, not only in its positivity but in its negativity.» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 21.

uma diferença entre o Ser e o ente, pois que o Ser nunca é um ente, mas o Ser pelo qual um ente acontece na *verdade*; o Ser nunca poderá ser totalmente revelado, sendo algo mais amplo que o ente. Ou seja, na manifestação do Ser, o ente revela-se no seu ser, pois aquela abertura *dá-se* em simultâneo, e somente enquanto tal, como abertura do ente. Todavia, nunca o Ser como Acontecimento pode revelar-se na sua totalidade unitária, pois nunca é uma revelação directa na sua abertura iluminadora, como nos aludiu também Abbagnano, mas sempre por intermédio dos entes, na mediação (meio aberto) do Dasein¹⁹⁸. Contudo, e nunca é demais relembrar, só pelo desvelar do Ser mesmo, *há possibilidade* de algo *ser* pelo Ser.

Apesar da *proximidade* onde sempre *somos* enquanto habitantes da verdade do Ser, e mesmo tendo em conta a manifestação do Ser como ser dos entes, pois só por intermédio dos entes uma tal abertura pode *reflectir*, o Ser é mais *longínquo* que qualquer ente. Não sendo um ente, e somente acontecendo como ser do ente, o Ser é mais amplo, pois é sentido que sempre se doa, e por isso mesmo se retira. Desta maneira, defende Heidegger, que antes de mais, o ser é manifestação desde a sua *Origem* como *Un-verborgenheit*. Assim, o Ser mesmo, compreendido como verdade do Ser, é o que está mais próximo e mais longínquo, pois é o manancial original de todo o sentido, sendo o que está para lá de toda a presença do ente desvelado enquanto um ainda a des-velar¹⁹⁹. É precisamente pelo próximo-longínquo que o Ser desvela, velando de acordo com o seu recusar originário, que permanece uma ocultação do próprio.

Só munidos de uma tal compreensão, enquanto primeira aproximação à temática em causa, é que poderemos entender a «desocultação (Unverborgenheit) do ente»²⁰⁰ presente na *Origem da Obra de Arte*. No

¹⁹⁸ Como nos diz Galán, o Ser é apresentado por Heidegger como «acto original de significación y abarcante Presencia, donde conviven los entes y el Dasein, como mediador. El Ser es la medida de todo sentido (...)». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, pp. 259-260.

¹⁹⁹ «Pero el Ser mismo "a priori original de sentido" está más allá de su presentación (...)» *Op. cit.*, p. 235.

²⁰⁰ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 40. «Ora, precisamente não somos nós que pressupomos a desocultação do ente, mas é assim a desocultação do ente (o ser) que nos determina numa essência tal que, na nossa representação, permanecemos inseridos, ficamos sempre a reboque da desocultação (...) Nós e todas as nossas representações adequadas não

entanto, e como a desocultação é sempre um Acontecimento, este é sempre pensado como Conflito, o qual se manifesta enquanto combate travado entre o mundo e a terra²⁰¹.

Evocando o termo grego ἀλήθεια²⁰², Heidegger inicia-nos no verdadeiro sentido de um tal termo enquanto des-velamento ou des-ocultação, o qual

seríamos nada e não poderíamos sequer pressupor que estivesse já manifesto algo a que nos ajustássemos, se a desocultação do ente não nos tivesse já exposto nesta clareira, onde todo o ente se salienta para nós, e a partir da qual todo o ente se retrai.» *Op. cit.*, pp. 41-42. Desta maneira, Heidegger, demarca-se da noção familiar de verdade ou da essência da verdade, como a «concordância do conhecimento com o seu objecto», a «verdade como adequação», ou a «verdade como certeza».

²⁰¹ «A desocultação do ente nunca é um estado que está aí, mas sempre um acontecimento. A desocultação (verdade) não é, nem uma qualidade das coisas no sentido do ente, nem qualidade das proposições (...) Não obstante, perpassa através da clareira uma eclosão perpétua na dupla forma da recusa e da dissimulação.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 43. Corroborando esta posição, defende de novo o autor que «a realidade da obra determina-se a partir do que na obra está em obra, a partir do acontecer (Geschehen) da verdade. Pensamos este Acontecimento como o travar do combate entre mundo e terra». *Op. cit.*, p. 46.

²⁰² «Il faut penser la vérité au sens de l'essence du vrai. Nous la pensons à partir de la récollection du mot grec ἀλήθεια en tant qu'il désigne l'être à découvert de l'étant (...) L'essence de la vérité en tant qu'ἀλήθεια reste impensée dans la pensée grecque et, encore plus, dans la philosophie qui lui succède. L'être à découvert est, pour la pensée, ce qu'il y a de plus clos dans le *Dasein* grec, mais, simultanément, ce qui y est présence dès son aurore.» Martin Heidegger, "L'origine de l'oeuvre d'art", p. 55. Ora, será em 1943, após o ensaio em causa, e antes da *Carta sobre o Humanismo*, que Heidegger dedicará um ensaio ao termo «Alèthéia», a partir de alguns fragmentos de Heraclito, o «Obscuro», assim apelidado por pensar em direcção à «Claridade». O que se procura agora com a alusão a este ensaio, é somente preparar de modo sucinto a explanação que irá advir sobre o Acontecimento do Ser como um único movimento apropriante e des-ocultante. Mas falar sobre a ἀλήθεια não significa falar em *verdade*, *veracidade*, *sinceridade*, ou dizer a *realidade*, provando a sua verdade? Todavia, o termo em causa transporta-nos para o prefixo privativo α- e, dessa forma, para a λήθη, isto é, para o *esquecimento*. Tal esquecimento, entendamo-lo como uma *omissão*, um *ocultar*; algo que se *esconde*. Portanto, em todo o desvelar da presença há sempre um velar: «Le trait fondamental de la présence elle-même est déterminé par le fait de demeurer caché et non-caché». Martin Heidegger, "Alèthéia", p. 317. Mas a presença das coisas tornadas manifestas pelo Ser mesmo, não nos conduz sempre para uma *emergência* como *brilho* ou *luz* e, assim, para a *oferta* de uma *claridade*? De facto, a claridade da clareira é regida por um desvelamento no qual há um erguer de tudo aquilo que se ergue no seu ser, *brilhando*, *aparecendo* na luz do ser (presença), sendo o próprio Ser que clareia, que faz brilhar como clareira, *aí* onde se liberta o que brilha, onde se deixa aparecer algo em seu ser, e onde o Ser mesmo manifesta-se como a Origem do fazer brilhar, liberando, ao mesmo tempo que liberta-se como destino ou presença: «Éclairer, c'est faire briller, libérer ce qui brille, le laisser apparaître. La liberté (*das Freie*) est le domaine de la non-occultation, lequel est régi par le dévoilement». *Op. cit.*, p. 312. Contudo, falar em desocultação ou desvelamento apenas no âmbito do *claro*, era não fazer justiça ao termo grego ἀ-λήθεια. Por conseguinte, no termo desvelamento encontramos o de velamento e, assim, o des-velamento, onde os dois são o que são, e uma única coisa. Por isso nunca poderão ser pensados como dois Acontecimentos diferentes, mas como fazendo parte de um único acontecer como Verdade. Assim, diz Heidegger: «(...) que le dévoilement, non seulement n'exclut jamais le voilement, mais a besoin de lui pour déployer son être tel qu'il est, à savoir comme dé-voilement (*Ent-bergen*)». *Op. cit.*, p. 328. No fundo, e esta é a nossa convicção, somente porque o Ser é pensado como Α-λήθεια, há ἀ-λήθεια.

adquire no alemão a forma de «Unverborgenheit»²⁰³. Ora, «borgen» tem o sentido de *emprestar*, assim como «verborgen» enquanto verbo. Todavia, «verborgen» como adjectivo, emprega-se no sentido de algo *escondido*, *oculto*, *secreto*, e da mesma forma «verborgenheit», a saber, como *segredo*, *retiro*, *recolhimento* ou *obscuridade*. Ainda como termo usado no âmbito específico da Medicina, o termo «verborgen» precisa algo como *latente* (decorrendo este do *escondido* ou *dissimulado*; algo que está *encoberto*). Com este *oferecer* e *recolher* de algo que está sempre *latente*, regressamos ao início deste nosso trabalho, precisamente ao «bergen» como o *salvar*, *abrigar* ou *recolher*, cuja relação entre os termos conduz-nos para o *colocar* em *lugar seguro*, e por tal *escondido*, *encoberto*. *De facto, o Ser como Verdade ou Des-ocultação é o Conflito travado entre o oferecer e o ocultar do próprio, enquanto desvelamento ou abertura do salientar e do retrain. Tal abertura ou clareira traz ao nosso encontro a abrigada pertença, pois o que se alberga, é sempre albergado entre o denso e o claro: mundo e terra*²⁰⁴.

O Acontecimento, irrompendo como *fulguração* ou *clarão*, *dando-se*, *libertando-se* e *liberando*²⁰⁵, é o modo do Ser ser, isto é, cumprir o seu destino enquanto abertura ou essência a abrir dos entes na *iluminação* que o *próprio* faz eclodir. Este acontecer inicial do *dar-se*, tem a sua origem numa recusa como princípio da doação de sentido. No fundo, irromper é simultaneamente *cessar*, *terminar*, *acalmar-se*, *repousar* (Λήγω): enquanto iluminação que deixa repousar o ente no seu ser, a Verdade é um

²⁰³ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 40. Ainda como acréscimo explicativo, entenda-se: «*Verborgenheit*: cèlement. (*Unverborgenheit*: décèlement).» Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 189 (*Glossaire*).

²⁰⁴ «Puesto que el Dasein (...) no es capaz de asir la verdad total del Ser, hay que reservar un puesto para lo impenetrable, para lo que se cierra en sí mismo. El mundo es la zona clarificada que se conquista en la verdad. El mundo es la perspectiva de la iluminación. Pero a su vez todo mundo lleva inherente consigo la penumbra de la tierra, como zona inclarificable (...) Sobre el mundo, como plenaria iluminación, la vida desveladora del hombre gozaría de una seguridad inalterable. La tierra es, por el contrario, el margen de probabilidad, que edifica nuestra decisión, la incierta penumbra que fundamenta nuestro comprometimiento, siempre lleno de riesgos.» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger)*, pp. 150-151.

²⁰⁵ Decidimos usar estes os dois termos, pois, apesar de fazerem parte do mesmo *sentido*, servem para uma melhor distinção daquilo que se liberta. Deste modo, o Destino liberta-se de forma livre e espontânea como o que pode liberar «o livre do aberto» — o *tornar livre*, *concedendo*, *outorgando* ser. Deixando-surgir, o Ser aparece livremente como o que torna livre o seu aparecer e a manifestação da essência dos entes pela luz libertada que libera, clareando.

Acontecimento que cessa sentido mal se dá, repousando na sua fonte inesgotável — Ἀ-Λήθεια²⁰⁶. Deste modo, também o que irá clarear-se como ser do ente deve sempre ser compreendido a partir do âmbito da necessária ocultação originária e inicial do próprio Ser, a qual acompanha sempre a desocultação que se dá enquanto des-ocultação do mesmo.

Nestas condições, se a Verdade manifesta-se no seu dar, de onde já se retirou, como des-ocultação, aquela não cessa, também, de acontecer enquanto sentido da desocultação dos entes, ou seja, através da clareira, à qual «pertence o negar-se sob o modo da ocultação (...) Sob a designação de negação ocultante procura-se nomear, na essência da verdade, a reciprocidade adversa que, na essência da verdade, há entre clareira e ocultação. A essência da verdade é em si mesma o combate originário em que se conquista o meio aberto, no qual o ente advém e a partir do qual se retira»²⁰⁷.

Por conseguinte, e o que aqui nos interessa reter, é o simples facto de em cada Acontecimento advir a possibilidade do aberto que uma tal Iluminação ilumina — advir da descoberta humana. Ora, e como já aqui foi dito, tal lugar ou meio aberto deve ser pensado de acordo com o próprio Conflito, a partir do qual se disputa a «Offenheit», ou seja, a Abertura como abertura, o Aberto como aberto, a Verdade como verdade — o eclodir da clareira (um único Acontecimento: o pôr-se como abertura, pois o sentido do ser é Abertura - Começo e Afastamento²⁰⁸). Assim, o homem, primeva e essencialmente, deve compreender-se como aquele que habita na Verdade, na des-ocultação do Ser como o lugar por excelência, o lugar conforme ao Conflito doado²⁰⁹.

²⁰⁶ «L' Ἀ-Λήθεια repose dans la Λήθη, puise en elle, met en avant ce qui par elle est maintenu en retrait.» Martin Heidegger, "Logos". In *Essais et Conférences* (2.^a edição), tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1958, p. 267.

²⁰⁷ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, pp. 43-44.

²⁰⁸ Se o aberto é o que não está coberto, fechado, sendo o livre ser do ente em sua essência, tal aberto deve ser compreendido por relação à abertura, como um abrir no sentido de um começo ou inauguração e, assim, como afastamento, divergência, distância ou fenda.

²⁰⁹ Assim, o lugar aberto que o Dasein ocupa, mora, para além de ser um lugar ontológico, é também um não-lugar, a não-verdade, onde ele próprio nunca pode constituir-se como algo de fixo e completamente determinado, como se o ente enquanto ente estivesse aí, dado de uma vez por todas: «(...) o lugar aberto no seio do ente, a clareira, nunca é um palco rígido, com o pano sempre levantado e sobre o qual o jogo do ente se representa. Antes pelo contrário, a clareira

Agora, diz-nos Heidegger, que a ocultação presente na desocultação do Ser através do ser-o-aí, deve ser entendida não só a partir da «recusa», mas também como «dissimulação»²¹⁰. Como recusa, e conforme temos vindo a explicitar, é o princípio da própria clareira, dando à clareira a sua própria possibilidade de manifestação, ou seja, é pela recusa como o ainda *a dar* que o Ser garante a sua constante proveniência enquanto Acontecimento de mundo²¹¹. Ora, se o Ser provém ou advém numa recusa, esta não pode ser pensada apenas de um modo *negativo*, pois ao falarmos de recusa, nomeamos imediatamente aquilo que pôde acontecer, ainda que *negado*, e o que pode vir sempre a acontecer, numa constante doação de sentido. Assim, quando a Verdade acontece, a própria acontece, e advém nesse *mesmo* instante em que *se dá*, como *oposição* entre clareira e ocultação. Portanto, a forma pela qual o Ser se manifesta como clareira deriva de uma «constante proveniência», que deve ser percebida através do sentido de uma recusa, enquanto o «princípio da clareira»²¹² e, desta maneira, enquanto o modo da Verdade mesma se dar — *dando-se*, a Luz dos entes repousa numa recusa ou ocultação inicial de onde sempre provém, acontecendo sempre como aquilo que se consegue *retirar* enquanto desocultação²¹³. Ao outro modo de ocultação, que ocorre no Da do Da-sein, e já no «interior do clareado», isto é, no sentido da iluminação do ente no seu ser, intitula Heidegger de

acontece apenas sob a forma desta dupla reserva. A desocultação do ente nunca é um estado que está aí, mas sempre um Acontecimento». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 43.

²¹⁰ «O ente só pode ser *oculto* no espaço de jogo do clareado. Todo o ente que vem ao nosso encontro e que nos acompanha mantém esta estranha oposição da presença, na medida em que ao mesmo tempo se retém sempre numa ocultação. A clareira em que este ente assume é em si simultaneamente ocultação. Mas a ocultação reina no seio do ente de modo duplo.» *Op. cit.*, p. 42

²¹¹ Em resumo, comenta Heidegger: «A verdade manifesta-se justamente como ela mesma, na medida em que o negar-se ocultante enquanto a recusa confere originalmente a toda a clareira a sua constante proveniência, ao passo que, enquanto dissimulação, confere originalmente a toda a clareira a sempre activa acutilância da ilusão». *Op. cit.*, pp. 43-44.

²¹² Cf. *op. cit.*, p.42. No fundo, trata-se sempre do conflito do Ser consigo mesmo, entre a exigência e a recusa, onde o homem se situa. Como interpreta Jean-Luc Marion, «l'Être se dispense à penser; mais il ne peut se mettre lui-même en jeu, puisque l'Être n'est pas un étant; il ne peut se mettre visiblement en jeu qu'en envoyant l'étant — au sens où "envoyer les couleurs" revient à les faire voir, pour y faire voir ce qui précisément ne saurait jamais pouvoir s'y montrer parce que restant essentiellement invisible. L'Être ne peut assurer la mise en jeu qu'en en retenant, donc dissimulant, l'en-jeu — l'Être même — dans l'étant». Jean-Luc Marion, "Du Pareil au Même", pp.145-146.

dissimulação²¹⁴: «Aqui a ocultação não é o puro negar-se, mas o ente aparece de facto, dá-se diferentemente do que é (...) Se o ente não fosse dissimulado pelo ente, não erraríamos na visão das coisas e na nossa acção sobre elas, não nos dispersaríamos e não transgrediríamos e, em geral, não nos enganaríamos na medida»²¹⁵.

Por fim, a Verdade, e assim a verdade dos entes, deve ser entendida como a «não-verdade», ou o «ainda-não-(des)-ocultado», o ainda por retirar do que se *retirou* — Α-λήθεια²¹⁶. Se como Des-ocultação, o Ser é Doação e

²¹³ «(...) car l'être n'est dévoilement de l'étant que sur la base d'une dissimulation qui demeure.» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 203.

²¹⁴ «(...) el Dasein alcanza el fracaso más original de su ser desvelador, la ocultación del Ser ("Verborgenheit") (...) Pero el Ser no sólo se nos oculta en su pura totalización. Cabe también la posibilidad de que se oculte en su esencia, fingiendo. Se trata ahora de un segundo grado de la ocultación: el fingimiento, no tan originario y radical como el "fracasso". El fingimiento no se da a la base de la iluminación como el fracaso, sino "en medio de lo iluminado". Puesto que cada cosa emerge o aparece para el Dasein en la totalidad del Ser — Reuniente Unidad —, cualquier elemento de los que constituye la armonía del conjunto, puede des-viarse en su aparecer, no mostrarse auténticamente, perturbar en suma la armonía del Uno.» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, pp. 148-149.

²¹⁵ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 43. Sendo que a juntar a todo este processo, Heidegger afirma, ainda, e na mesma página, que a própria ocultação «oculta-se e dissimula-se a si mesma». Uma vez que estamos a tentar analisar apenas a problemática da desocultação como des-ocultação, no combate entre o iluminar e o ocultar, num *ainda por revelar*, e apesar de não estarmos a tratar a temática do mistério, da errância ou do esquecimento, gostaríamos mesmo assim de remeter novamente para a obra *Vom Wesen der Wahrheit*, segundo a análise de Richardson. Assim, diz-nos o intérprete em causa que «since the essence of truth is revealment, the non-essence of truth is non-revealment, therefore concealment (...) Now since only that can be revealed which hitherto has been concealed, concealment is prior — not "temporally" but ontologically — to revelation. In other words, the letting-be (manifest) that we have called revealment must take place within a horizon, sc. against a background, of obscurity that we are now calling concealment. Concealment, then, is prior to the freedom which comes-to-pass through a particular comportment between There-being and an individual thing. Furthermore, this comportment itself not only leaves concealed the remainder of beings-in-their-totality but itself enters into a special relationship with the concealing of what is concealed. This relationship to the concealment of the total ensemble of beings is of such a nature that the concealing *itself* remains concealed (...) This concealing of the concealed Heidegger calls "the mystery" (*das Geheimnis*) (...)». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 221.

²¹⁶ «A verdade é não-verdade, na medida em que lhe pertence o domínio de proveniência do ainda-não-(des)-ocultado, no sentido da ocultação.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 48. E apontando na mesma *direcção oculta*, temos a frase: «*A essência da verdade como desocultação pertence negar-se sob o modo da dupla ocultação*. A verdade é, na sua essência, não-verdade». *Op. cit.*, p. 43. Assim, se Heidegger, em *Sein und Zeit*, defende que o Dasein se encontra *na verdade*, agora, *na verdade* significa também *na não-verdade*. Mas já não era isso que Heidegger queria exprimir ao indicar que «la déesse de la vérité, qui guide Parménide, le place devant deux chemins, celui du dévoilement et celui du retrait, ne signifie rien d'autre sinon que le Dasein est chaque fois déjà dans la vérité et la non-vérité»? Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 274. Concluindo, diz-nos Miguel Baptista Pereira que a «"verdade é na sua essência não-verdade", não no sentido de a verdade ser na sua raiz falsidade mas de na sua recusa ocultadora haver a oposição ou luta originária da clareira e do velamento, do mundo e da terra,

Ocultação, Dar e Recusar, e sabendo nós que um tal sentido é sempre sentido do ser dos entes (desvelamento do Ser), então, o Ser é sempre presença, plano, lugar, manifestando o conflito que lhe é próprio na presença como des-ocultação. Por isso é que a presença ou o ser dos entes é sempre des-ocultação — ἀ-λήθεια — de acordo com o Dar-Recusar inicial, sendo que este apenas pode manifestar-se como conflito, e por isso mesmo, ou seja, por ser *em relação*. Toda a presença como desocultação repousa no seu sentido (Ser) enquanto recusa ou ocultação, reflectindo-o no seu brilho enquanto des-ocultação.

Assim, e uma vez que nenhum ente pode manifestar-se totalmente de uma vez por todas, de acordo com o Conflito, bem como o Ser apenas pode patentear-se como entidade dos entes a partir da sua retirada, garante Heidegger a fundamentação da questão do ser, a qual constantemente se coloca, pois o seu sentido nunca se revela plenamente. O Ser como Origem das múltiplas significações doadas, ganha na ocultação inicial, a sua incessante proveniência nunca *cumprida* ou *realizada* por inteiro. Em conclusão, o que aqui queremos ressaltar é o simples facto de que o ser do ente reflecte sempre um combate entre velamento e desvelamento, pois decorre do sentido do mesmo enquanto Des-Velamento. O Ser recusa-se, ao dar-se como clareira, numa disputa entre clareira e ocultação, sendo que todo o processo de iluminação na presença, e por que decorre do Ser, é constituído e assenta, enquanto doação luminosa, numa recusa, como o modo próprio do Ser manifestar ou des-velar. *A presença tem de sofrer na sua constituição essencial, a mesma luta do seu sentido, no entanto, e como a presença é a essência do Ser, ou o modo como o sentido do ser se manifesta como presença, trata-se sempre do Ser como Conflito ou verdade por retirar. Assim, ser do ente e Ser estão de acordo, pois são o Mesmo a partir de um único Acontecimento da Presença retirada.*

Somente agora pode Heidegger explicitar claramente a transição significativa do termo *aberto* para o *mundo*, e o de *ocultação* para o *fechado*

sempre agónicos por essência». Miguel Baptista Pereira, "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini", p. 44.

da *terra*, sendo que ambos implicam a abertura do Ser enquanto des-ocultação.

De facto, se o mundo como fruto da abertura do Ser é a forma do mesmo dispor *o-aí* como destino, abrindo o caminho do sentido e da direcção dos entes, a «senda das orientações», então, o mundo apenas pode ser compreendido a partir do aberto possibilitado pela abertura como o «ainda não decidido e imenso»²¹⁷.

Pelo mundo, o ente acede ao aberto, erguendo-se no seu ser, pois é o lugar onde o ser dos entes ilumina como destino. Mas este revelar da presença do ente enquanto ente, iniciou-se por uma recusa, sendo que o mundo torna-se, pois, o lugar da patenteação como patente-ocultação²¹⁸. Portanto, o mundo como a forma manifesta e *imediata* do acontecer de um *dá-se*, lugar de iluminação, onde um sentido é encontrado, deve ser compreendido, também, na sua relação com algo de «não dominado, oculto, desconcertante: de outro modo jamais seria decisão»²¹⁹.

Por outras palavras, o Ser só acontece como um não-lugar e, assim, na sua abertura abre um meio aberto como o único sistir onde um ente pode ser oculto — a clareira é sempre clareira da Abertura, isto é, como o único modo desta, e enquanto tal, abrir-se (começo e afastamento). Por conseguinte, só pela abertura da verdade do Ser mesmo, é que um lugar é aberto e por tal «conquistado», «de cada vez e a seu modo», ou seja, pelo Acontecimento que eclode como Presença, e a partir do qual um lugar é preenchido pelo apresentar do ser do ente, possibilitado enquanto comparecer do Ser. A partir do que comparece como abertura do aberto,

²¹⁷ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 44 ; e p. 50, respectivamente.

²¹⁸ «Na medida em que se abre um mundo, põe-se em decisão para uma humanidade histórica a vitória e a derrota, a bênção e a maldição, a dominação e a servidão. O mundo emergente traz a lume (*Vorschein*) precisamente o ainda não decidido e imenso e abre, assim, a necessidade oculta da medida e decisão. Mas ao abrir-se um mundo, a terra assoma. Revela-se como o que tudo sustém (*alles Tragende*), como o que está abrigado na sua lei e constantemente se fecha. O mundo exige a sua decisão e a sua medida e deixa o ente aceder ao aberto dos seus caminhos» *Op. cit.*, pp. 50-51.

²¹⁹ *Op. cit.*, p. 44.

algo «assoma» e se «retrai». Todavia, algo «se mostra» e «se erige» como ente, no seu ser e sentido conquistado — sempre por conquistar²²⁰.

De certa forma, é isto que é exigido²²¹, e que o Ser exige do mesmo ao dar-se²²². Assim, na emergência do Ser há uma exigência sempre por cumprir e que o próprio cumpre enquanto Acontecimento do combate da des-ocultação — exigência como mundo; mundo como Apropriação²²³. Em síntese, e numa só frase, o mundo enquanto des-velamento acontece como mundo e como terra.

O Ser concedendo-se sob a forma de mundo, dispõe-se como mundo. Mas no oferecer luminoso do mundo que se dá, um ocultar também

²²⁰ «A verdade advém, como tal, na oposição entre clareira e dupla ocultação. A verdade é o combate original no qual, de cada vez a seu modo, é conquistado o aberto, no qual tudo assoma e a partir do qual se retrai tudo o que se mostra e se erige como ente (...) É assim que é conquistado o aberto do espaço conflitual (...) Na medida em que a própria abertura ocupa o aberto, mantém-no aberto e sustenta-o.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 49.

²²¹ «L'homme oublie qu'il dépend de l'être dans ce qu'il a de propre, qu'il ne dispose pas de l'être, que tout capacité propre, tout "don" lui est donné. Parce qu'il se veut le maître de l'étant, l'homme refuse de reconnaître l'immaîtrisable surpuissance de l'être. Il n'accepte pas que toute action, toute pensée soit seulement réponse à l'exigence de l'être.» Michel Haar, "Le Tournant de la Détresse", p. 339.

²²² Pensamos, também, que um tal *exigir* deve ser compreendido pelo que já se indicou como o «dom da essência», isto é, o Ser encerra um «querer» que quando pensado originariamente significa «dom». Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 37. No alemão, lê-se: «Wesen schenken». Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 34. Ora, «schenken» implica um *oferecer*, um *presentear*, um *dar de presente*. Portanto, o dom da essência, e como já analisamos, implica o modo do Ser se dar, fazendo dom de cada manifestação, a qual re-vela o Dom como Origem. Entretanto, e como nunca pode ficar-se apenas por um querer, este revela-se como a essência do próprio «poder». Por outras palavras, o Ser é aquele que *pode* realizar o seu *querer* ser *dom*. Assim, é *graças* à «força» do «poder do querer», o qual é *graça* ou dom pelo seu querer, que é possível que algo se manifesta em sua essência, ou seja, que é capaz de «fazer ser» ou «deixar ser» (*sein lassen*): «Un tel désir est l'essence propre du pouvoir qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire "se déployer" quelque chose dans sa provenance, c'est-à-dire faire être. Le pouvoir du désir est cela "grâce" à quoi quelque chose a proprement pouvoir d'être. L'Être (...) est (...) la "force tranquille" du pouvoir aimant, c'est à dire du possible (...).» *Op. cit.*, p. 37. Nesta tradução, percebemos que aquilo que é *graça*, ou seja, o poder do querer na sua unidade, é ao mesmo tempo aquilo *graças* ao qual o Ser pode imperar como «kraft» (o termo alemão que a tradução francesa traduziu como "grâce"), isto é, *força* que eclode e irrompe como clareira, fazendo ser, ou melhor, deixando ser. Na sua espontaneidade, o Ser emerge como força, desocultando-se, todavia, o vir a ser, o «possível», está determinado pelo próprio conflito do Ser como des-ocultação, sendo o Ser a própria dimensão da *possibilidade*. Em síntese, o Ser é doação, cuja essência é doar-se como o dom combativo dos entes — oposição na presença.

²²³ «L'avènement (*Ereignis*) de la clarté qui libère s'appelle le monde. L'éclairement méditant et rassemblant, qui conduit dans l'espace libre, est dévoilement et repose dans le se-cacher. Celui-ci lui appartient comme cela même qui trouve son être dans le dévoilement et ne peut donc être jamais un simple effacement dans l'occultation, jamais une disparition.» Martin Heidegger, "Aléthéia", p. 334.

acontece — «amplidão» e «estreiteza»; «proximidade» e «distância»²²⁴. Por isso, afirma Heidegger, que «a terra assoma na obra, porque a obra advém como algo em que a verdade está em obra, e porque a verdade só advém na medida em que se institui num ente. Na terra, como o que essencialmente se fecha sobre si, encontra, todavia, a abertura do aberto a sua resistência e, assim, o lugar da sua permanente estância (...)»²²⁵

O Ser, já o sabemos, é desvelamento litigioso e, portanto, é lugar, é mundo ou clareira, o *plano onde somos de cada vez e a seu modo*. Mas no que irrompe ou surge, e como já referimos no início deste nosso capítulo, vem também a lume aquilo *sobre e no qual* o homem funda o seu incessante e adveniente habitar, que é um habitar no mundo — a ocultação como *resistência* ou *oposição* à própria Abertura e, assim, *encobrimento* que *resiste* à iluminação do mundo enquanto aberto; ou seja, e a partir deste momento, aquilo que simplesmente, no *abertamente iluminada*, se nomeia como *Erde*.

Ora, já sabemos, e definitivamente, que a terra que nos interessa *salientar*, não é a terra sob o ponto de vista material de uma obra como a do *Pártenon*. Depois, o facto de o material rocha ressair e brilhar pelo aberto orientador da obra, deve-se ao retirar da obra para o peso da pedra, deixando-surgir o que a rocha é. Entretanto, tal ressair e retirar já foi explanado na sua essência originária a partir do mundo, o qual é verdadeiramente o conflito entre um ressair como mundo e um retirar-se como terra. Em síntese, e sobre o «retirar-se» originário no «combate originário», comenta Heidegger, e como já aqui fizemos alusão: «Para onde a obra se retira e o que ela faz ressair, neste retirar-se, eis o que chamámos a terra (Erde)»²²⁶.

Se, e como já vimos, a terra apresenta-se na sua essência, ora como o inexplicável e o retirar-se, ora como o insondável ou o fechado, negando e despedaçando qualquer tentativa de intromissão, permanecendo oculta, tais características jamais podem ser pensadas como algo de rígido e uniforme.

²²⁴ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 35.

²²⁵ *Op. cit.*, p. 55.

²²⁶ *Op. cit.*, p. 36.

Em toda esta *negação*, devemos, e como anteriormente aludido, perceber a tal «plenitude inesgotável» *própria* à terra. Porém, e *propriamente*, o que é o *inesgotável*? O Ser como Ἀ-λήθεια.

De facto, a terra é a correspondente nomeação para a ocultação, a qual só acontece a partir da eclosão ou desocultação do Ser. A terra só aparece na sua essência nadificante, como *propriamente é*, a partir do tal «abertamente iluminada», ou seja, no Acontecimento do mundo onde tudo ganha a sua luz (essência). Se o mundo é manifestação ou o erguer albergante, o mundo é por isso mesmo, o lugar da manifestação da essência do Ser enquanto desocultação e ocultação. Por conseguinte, dizer que só pelo mundo a terra pode ser considerada na sua essência, é o mesmo que afirmar que apenas pelo lugar do conflito como des-ocultação da Verdade, pode a iluminação ocultada surgir — aquilo que a Abertura ou o Acontecimento abriu enquanto abertura do aberto. *Assim, a terra surge em parceria com o seu contrário, pois o surgir de ambos, é a essência do mesmo Acontecimento da Verdade enquanto Un-verborgenheit. Na oposição Ser-Dasein, o mundo e a terra, são os constitutivos essenciais da própria luz trazida à presença no sistir ex-sistencial. No fundo, não há desvelamento sem velamento, ou ocultação sem desocultação, nem Ser sem mundo ou terra, nem estes sem aquele.*

Terra é a ocultação que também constitui o mundo, relacionando-se no seu sentido quer com a dissimulação presente na clareira, quer com a recusa da Abertura. Ressaindo no mundo como ocultação, a terra assume na presença a relação com uma recusa perante qualquer «Erschliessung», *exploração* no sentido de um *abrir* ou *tornar acessível*, *desabrochando-se*, manifestando-se no *clarão* como aquilo que se fecha, ou melhor, como o que se ocultou numa re-velação. Na presença, a terra reflecte a relação entre um dar e um não dar, fazendo perceber no próprio ser manifestado uma tal oposição de acordo com o sentido do mesmo enquanto Acontecimento. No brilho, brilha também o que se fecha, pois a desocultação é des-ocultação²²⁷;

²²⁷ «Aussi l'éclairement n'est-il pas simple apport et projection de lumière. Puisque présence signifie: durer par sortie du voilement et présentation dans le dévoilement, l'éclairement qui

qual presença do Sol no brilho nocturno da Lua, ou desta no seu quase nada no céu, pelas horas do raiar ou do fim do dia. No fundo, trata-se sempre, e primordialmente, do Ser mesmo como *oposição* na *presença*, sendo que esta é sempre o possível trazer à luz ou desocultar do ente, cujo ser foi colocado como desvelamento. Assim, a terra manifesta-se no aberto do mundo — ἀ-λήθεια —, sendo albergada em tal iluminação ou desocultação e, assim, *salva, abrigada, recolhida*, isto é, salvaguardada como o *latente* e o *inesgotável*, como o que *sustém* de acordo com o próprio Ser como Ἀ-λήθεια. Por tudo isto, facilmente se entende que em tudo o que se levanta no seu ser, pelo erguer albergante enquanto *welt* ou *lichtung*, a terra também advém e assoma como o *ainda não dominado*, o *ainda não decidido*, o *oculto*, o *desconcertante*, o *imenso*.

Deste modo, a terra ressaí *no* mundo e *pelo* mundo. Profundamente, o mundo é, na sua Origem e meio aberto, ocultação; mas ocultação clarificada. Com os devidos esclarecimentos já realizados, poderíamos defender, e sem cairmos em qualquer tipo de contra-senso, que Tudo é Mundo, isto é, Des-Ocultação enquanto Τόπος²²⁸ litigioso do Ser, pois a Clareira é em si mesma Ocultação²²⁹.

Mas, também não vimos nós que a terra é o «isso onde», o «seio» ou «solo» pelo qual um «bergen» *se dá* (*recolher e conter*)? E não é isto onde o mundo se funda, ou seja, não se funda o mundo como clareira, numa ocultação própria à presença? Ora, se o mundo é o revelar de um *dar essencial* permeado de ocultação, então, o mundo deve ter a sua fundação precisamente naquilo onde a exigência exige como mundo, isto é, a partir de uma recusa que se manifesta como terra — recusa como um não dar.

Assim, a terra ressaí exactamente como aquilo que, verdadeiramente, dá guarida ao abrigo de luz que o mundo é enquanto desvelamento. Por isso ela

dévoile et voile concerne donc la présence des choses présentes.» Martin Heidegger, "Alêthéia", p. 336.

²²⁸ De ressalvar que o termo grego agora indicado remete-nos tanto para *lugar*, como para *sítio* ou *situação*. Neste mesmo contexto, diz-nos René Schérer que «une topologie du Monde (...) est, en même temps, topologie de l'Être. C'est sur ce plan que l'Être et le Monde peuvent être traités comme "le même"». René Schérer; Arion Lothar Kelkel, *Heidegger ou l'expérience de la pensée*, p. 54.

é caracterizada no alemão como «das Hervorkommend-Bergende»²³⁰, ou seja, como um *aparecer*, um *mostrar-se*, *saindo*, *comparecendo* que se revela como um *pôr-se em lugar seguro*, *contendo-se*. De certa maneira, a terra manifesta na presença a origem do constante dar-se do mundo como clareira. Neste *lugar* a terra *põe-se* como ocultação, e assim *assegura* um mundo. Aparecendo no e pelo mundo que se abre, a luz do Ser contém já, e *à partida*, a sua ocultação, e por tal, a terra — ou seja, o *Heimat-lich Grund*. Por outras palavras, não podemos desassociar a *Terra da Luz*, sob pena de não compreendermos o sentido de toda a presença do ente no seu ser.

Aparecendo na emergência, e no sentido do verbo «bergen», a terra manifesta-se como o que *dá guarida* ao mundo, *abrigo-o* no seu *seio* e de onde ele deriva, isto é, como des-ocultação. No fundo, *recolhe-o* na sua tendência de o *conter*, *esconder*, sempre como a ocultação presente na luz pela qual o mundo emerge. Assim, *abriga-o* constantemente naquela

²²⁹ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 42.

²³⁰ «Ela é o que ressaí e dá guarida (das Hervorkommend-Bergende). A terra é o infatigável e incansável que está aí para nada.» *Op. cit.*, p. 36. Quando ainda era difícil de distinguir matéria e *Erde*, ocorre a seguinte frase: «Ali de pé repousa o edifício sobre o chão de pedra. Este repousar (Aufruhen) da obra faz sobressair do rochedo o obscuro do seu suporte maciço e, todavia, não forçado a nada». *Op. cit.*, p. 33. Ou seja, e segundo a nossa interpretação, o verdadeiro repousar da obra em sua essência, significa repousar no mundo e na terra, fundando-se aquele nesta, irrompendo esta por aquele. Ora, o *obscuro não forçado a nada* deve por isso mesmo ser conduzido ao termo *Erde*. Agora, tal *a nada forçada*, tem uma origem mais longínqua no próprio ensaio, principiando na caracterização das *coisas* em comparação com as «coisas inanimadas da Natureza e do uso», depois com as «meras coisas», ou seja, a «pura coisa, que é simplesmente coisa (...) excluindo até mesmo as coisas de uso», e terminando na análise sobre as tradicionais interpretações sobre a coisidade das coisas, principalmente, sobre o par matéria-forma: «Por conseguinte, matéria e forma, enquanto determinações do ente, têm a sua raiz na essência do apetrecho. Este termo designa o que é fabricado expressamente para ser utilizado e usado. Matéria e forma não constituem, de modo nenhum, determinações originais da coisidade da mera coisa. O apetrecho (das Zeug), por exemplo, o apetrecho sapatos, enquanto acabado, repousa também em si mesmo, como a pura coisa, mas não tem a forma espontânea do bloco de granito. Por outro lado, o apetrecho revela também uma afinidade com a obra de arte, na medida em que é algo fabricado pela mão do homem. Porém, a obra de arte, pela sua presença auto-suficiente, assemelha-se antes à mera coisa, dando-se em si própria e a nada forçada. Todavia, não incluímos as obras entres as simples coisas». *Op. cit.*, p. 21. Na tradução francesa, e era aqui que queríamos chegar, o tal *dar-se* e o *a nada forçada*, é traduzido da seguinte forma: «Mais, à son tour, l'oeuvre d'art, par cette présence se suffisant à elle-même qui est le propre de l'oeuvre, ressemble plutôt à la simple chose reposant pleinement en cette espèce de gratuité que son jaillissement naturel lui confère». Martin Heidegger, *L'origine de l'oeuvre d'art*, p.28. Deste modo, e havendo apresentado o fio condutor da nossa interpretação, a obra enquanto mundo aberto repousa na sua Origem e, verdadeiramente, naquela espécie de *espontânea gratuidade própria* à manifestação de um mundo que *se dá*.

possibilidade do Ser sempre poder fazer ser, *salvando* o seu *constante* *provir* (*poder do querer como graça — dom da essência*).

A terra será sempre aquilo que nós ousamos intitular como a *gratuita* *densidade* que *está aí para nada* e que no entanto se *dispensa* no mundo do *livre aparecer* como o que *em si se fecha*²³¹. Assim pensada, tal *gratuidade* é o que sempre se dá, concedendo, como inesgotável direcção na presença, de acordo com a recusa inicial do Ser, sendo o reflexo disso mesmo. De facto, a terra, como generosa *gratuidade*, manifesta no aberto do mundo aquilo que não se manifestou e, por isso mesmo, aquilo que sempre se mantém no mundo como *ocultação*. A terra manifesta-se no mundo (*desocultação*) como que se fecha em si, mas nunca se trata de um fechar em si absoluto, que resultaria num fechar rigoroso de si. Ela é fechar pelo dar, e somente por um tal dar. O que é o mesmo que dizer que a terra é o retirar do ainda não retirado, o fechar de um dar como *des-ocultação*. Deste modo, a plenitude inesgotável da terra deve ser sempre compreendida por relação ao Ser, que enquanto desvelamento recolhe o fechado da terra, sendo que nunca pode renunciar ao mundo, através do qual pode aparecer de facto no seu retirar-se²³². Por conseguinte, a terra deve ser sempre pensada pelo que se abre no aberto e se oculta nesse mesmo aberto, isto é, aquilo que só pode irromper no mundo, e como o insondável²³³. Assim, a terra aspira ao mundo para poder manifestar-se como terra no que se liberou enquanto mundo ou

²³¹ «Que serait un se-cacher qui, dans son inclination à émerger, ne se contiendrait pas?» Martin Heidegger, "Aléthéia", p. 328. Interpretando tal obscuridade do Acontecimento como um estar de acordo com o salvarguardar do próprio, no seu constante advir, diz-nos Jean-Louis Chrétien: «Le monde n'aurait rien à éclaircir s'il n'y avait de l'obscur, il n'aurait rien à décider s'il n'y avait de l'indécidé, il a donc en son coeur même rapport à l'obscur et à l'indécidé; la terre, elle, n'est pas seulement ce qui est clos, secret et couvert, elle se manifeste comme se mettant au secret, elle ouvre sur sa propre clôture (...) La terre est une crypte qui tend à tout reprendre en elle: par là elle s'oppose radicalement à la libre manifestation de l'ouverture en quoi consiste le monde. Mais cette crypte est aussi bien la garantie de la manifestation et de l'ouverture qui sans elle n'auraient aucune consistance». Jean-Louis Chrétien, "La Réserve de l'Être", p. 255.

²³² «A terra não pode renunciar ao aberto do mundo, se ela própria tem de aparecer como terra na livre pressão (Andrang) do seu encerrar-se em si mesma. Por seu turno, o mundo não pode libertar-se da terra se, como amplitude reinante e senda de todo o destino essencial, se funda sobre algo de decidido.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 39.

²³³ «Se chamamos *Welt*, mundo, ao que a obra declara explicitamente nas várias interpretações, a terra (*Erde*) na obra será a sua permanente reserva de significações que ulteriormente (mas nunca de modo definitivo) sempre poderão tornar-se explícitas.» Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 127.

des-velamento. Ela é na presença o que sempre *promete* mundo e, simultaneamente, *promete* Dom — ocultação como Ocultação; ἀ-λήθεια como Α-λήθεια. Em síntese, a essência da terra, enquanto traço constitutivo do ser ou presença, é o Ser.

Mas se o *poder* do *querer* é a *graça* pela qual algo é capaz de aparecer no seu ser, inclusive a essência da terra como ocultação, então, o mundo, onde tudo se ergue em sua essência como eclosão ou surto do Ser, manifesta-se, também, como *gratuidade*²³⁴, pois revela-se como o que se recebe do Ser mesmo e que, porém, é o *próprio* enquanto tal — a luz dos sendos como um poder querer *prometer* Dom.

*Por conseguinte, afirmar que o mundo funda-se na e sobre a terra, ou que a terra é «isso onde» ou o «seio» a partir do qual o erguer alberga, somente quer indicar que o mundo, enquanto desvelamento clarejante, acontece sempre a partir de um conflito entre revelação e ocultação, entre mundo e terra, sendo a própria luz da presença o apresentar desse mesmo litígio. Por outros termos, só há desocultação como des-ocultação, sendo que deste constante sombrear da luz advém a possibilidade do constante provir des-ocultante. No fundo, o ente é sempre um ente des-coberto, retirado do seu velamento*²³⁵, *do mesmo modo que o ser é sempre manifestação retirada e apropriada ao Acontecimento como Recusa. O ser do ente é sempre o descoberto, mas que ainda se oculta. Fundando-se num conflito, o mundo funda-se na terra, no solo pátrio da iluminação, pois é*

²³⁴ Apesar de haver entre o mundo e a terra uma co-pertença de intimidade, diferenciamos a gratuidade da gratuidade por uma questão de distinção e clarificação da essência dos dois elementos, apesar de pertencerem ambos à mesma graça ou *kraft*, pois só graças à manifestação da força é que eles se revelam naquilo que realmente são. Quanto ao mundo, interpreta Resweber: «Com efeito, a experiência do mundo como Dom (...) é, aos olhos do homem, o reflexo (...) do surto do Ser (...)» Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, p. 128.

²³⁵ «(...) ce n'est que dans la mesure où le Dasein est découvert qu'il est également obturé; et, dans la mesure où avec le Dasein est chaque fois déjà dévoilé l'étant intérieur au monde, l'étant de cette sorte en tant que susceptible de se rencontrer à l'intérieur du monde est occulté (en retrait) ou masqué (...) La vérité (l'être-dévoilé) doit toujours commencer par être extorquée à l'étant. L'étant est ravi au retrait. L'être-dévoilé, chaque fois qu'il a factivement lieu, est toujours, pour ainsi dire, un rapt. Est-ce un hasard si le Grecs avaient pour s'exprimer sur l'essence de la vérité une expression privative (ἀ-λήθεια)? S'exprimant ainsi le Dasein ne traduit-il pas une entente originale de l'être qui est le sien même si elle ne fait par là qu'entendre

deste que ele sempre exigirá o seu modo de ser como desvelamento dos entes desde a Verdade — exigir do mundo, onde sempre estamos ao caminharmos na vizinhança do Ser, entendido como exigência da própria Graça que doa ser enquanto conflito travado entre o mundo e a terra e, assim, pouso (lugar onde algo se colhe ou se oculta) onde todo o ente repousa. No mundo, o Ser manifesta-se sempre ao ex-sistente como aquele que cumprindo o seu destino, o cumpre como mundo e como terra. Por isso, a presença é sempre oposição ou tensão na incessante exigência diante do ainda não decidido, do ainda não cabalmente revelado, que o próprio mundo alberga, e onde também é guardado. Profundamente, o mundo, clareira, presença ou ser do ente, é propriamente abrigo que a-briga, abrigando-se na manifestação que é, no sentido de um recolher-se, retirando-se²³⁶.

Em síntese, e ainda segundo a nossa interpretação, a gratuidade ou gratuitidade devem ser sempre reportadas ao Ser mesmo, pois é aquilo que no seu *espontâneo e gratuito ser próprio* constitui e concede tal *graça*²³⁷ — no fundo, estamos sempre em presença da «promessa do dom»²³⁸.

préontologiquement que l'être-dans-la-non-vérité constitue une détermination essentielle de l'être-au-monde?» Martin Heidegger, *Être et Temps*, pp. 273-274.

²³⁶ «La clarté n'éclaire pas seulement les choses présentes, mais d'abord elle les rassemble et les met à l'abri dans la présence». Martin Heidegger, "Alèthéia", p. 336.

²³⁷ Fazendo aqui um parênteses de relação, o qual liga-se directamente com toda a problemática heideggeriana, e atentando nas palavras de Manuel da Costa Freitas, num artigo na *Logos* sobre a palavra *Filosofia*, verificamos que a mesma pode ser radicada em duas tradições num regime de não exclusão, a saber, a platónica na sua experiência e reflexão da finitude e da morte, e a aristotélica no espanto da «gratuidade do ser»: o solene e derradeiro mistério — *Porque há algo em vez de nada?* Cf. Manuel da Costa Freitas, "Filosofia". In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Volume 2), Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990, p. 585.

²³⁸ Cf. Jean-Louis Chrétien, "La Réserve de l'Être", p. 255. Ainda sobre a *questão do dom*, percebamos que «o fenómeno do dar só poderia surgir em Heidegger após a transformação do método fenomenológico do seu mestre Husserl em acesso hermenêutico ao ser, que se mostra a partir de si mesmo e onde estaria o sentido profundo da tão proclamada "ida até às próprias coisas". Por esta novidade heideggeriana, a Ontologia torna-se a verdadeira Fenomenologia, não por justaposição mas por coincidência, como Heidegger já afirmara em 1925 (...) Sendo a meditação do dar uma exigência dos nossos dias, a Fenomenologia do dom, que lhe corresponde, prossegue uma pista relevante do pensamento heideggeriano». Miguel Baptista Pereira, "Prolegómenos a uma leitura actual do pensamento de M. Heidegger. In *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 6, N.º 12, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1997, p. 279. Para uma breve e concisa introdução à temática actual do dom, e no âmbito dos trabalhos de investigação levados a cabo pelo Gabinete de Filosofia Moderna e Contemporânea do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, consultar Maria José Pinto Cantista, "Na Raiz do Sofrimento: Uma fenomenologia do dom". In *A Dor e o Sofrimento - Abordagens, Actas do Colóquio Internacional*, coordenação de Maria José Cantista, Campo das Letras, Porto, 2001, pp. 283-290. Todavia, escutemos um pequeno excerto da conferência mencionada: «O fenómeno do

Todavia, convém não deixar de realçar que falar no querer ou no poder do querer do Ser, como temos vindo a referir, não significa que o Ser "exista" de alguma forma separado do Dasein, "em si", e que num segundo momento "entra" neste, como se o acontecer fosse uma mera contingência do Ser, actualizando-se como essência da existência e, portanto, planando fora da existência como o seu fundamento, separando dois mundos, o da essência e o da existência ²³⁹; nem tão-pouco, como facilmente poderia parecer, significa uma *humanização* do Ser a partir do homem, ou seja, um *antropomorfismo*. Não esqueçamos que quando Heidegger fala em «força tranquila», é de um cenário parecido com este que ele nos tenta afastar, fazendo perceber que o querer e o poder do Ser, e tendo em conta a dificuldade de sobre o Ser dizer algo, pois algo do *próprio* advém ²⁴⁰, não é mais do que uma forma de o próprio pensador enquanto existente, se aproximar do modo como o Ser e o homem aparecem na *relação* inaugurada e destinada por aquele. No Da-Sein, o Ser já se iluminou como presença, retirando-se, fazendo ser, deixando ser, como des-ocultação — a essência do homem revela já *aí*, a própria *relação*. De certa maneira, e esta é a defesa de Heidegger, sempre que o pensador pensa o Ser, tal pensar é sempre pensar possibilitado pelo Ser, pois este encarregou-se da essência do pensar: «Dito de maneira simples, o pensar é o pensar do ser. O genitivo tem duplo significado. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser,

fenómeno entendido como existência, quando submetido a uma outra depuração redutiva, será entendido como dom, como acto de doação. Cada um à sua maneira — E. Lévinas, M. Henry, J. Derrida, J.L. Marion, P. Ricoeur, J. Porée —, os chamados filósofos do dom fazem-no radicar da experiência filosófica entendida como desplenificação do eu, acto de desposseção que o abre à transcendência, à estranheza, ao outro da razão mesmificadora e egológica, também por alguns designada de fundamentalista e totalitária. Um outro sempre e já principal, entendido, como *falta*, como ausência inaugural, mas também como esperança indeterminável, fim indecível, Infinito desejado, etc.» *Op. cit.*, p. 286.

²³⁹ Sobre esta temática, e numa crítica à Tradição a partir do par *essentia* e *existentia*, consultar Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 48-53.

²⁴⁰ De certa maneira, Heidegger, e com as devidas ressalvas, insere-se pelo seu *foi este que falou* [o ser-obra] em oposição ao sujeito que tudo descreve enquanto actividade subjectiva, ou o seu *não é devido a uma decisão minha que algo se pode nomear como Ereignis*, naquela tradição iniciada por Homero no seu *apelo às Musas*, e que tem idêntico encontro no *dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos* de Heraclito, bem como no *Daimon Socrático* enquanto *sinal divino* que se manifesta.

pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser»²⁴¹.

No fundo, não há para Heidegger qualquer tipo de precedência metafísica, mas simultaneidade do Sein e do Da-Sein, onde o Sein é Origem na origem que o mundo encerra como princípio ou fundamento ontológico de tudo. Assim, falar no Ser como Querer, é falar no Acontecer que sempre acontece, como algo que quer sempre manifestar-se, e revelar-se como *dom da essência*. Profundamente, nós já estamos, e desde sempre, inseridos numa tal *Graça*, e sempre que *espontaneamente somos* ou dizemos que algo é²⁴². Falar, deste modo, em querer ou em poder do querer, significa, e *pensando* sobre isso mesmo, que se *há algo* que ocorre e que clareia, não partindo do homem consciente de si, então, *há algo* que quer manifestar-se, dando-se como *verdade*, como *ser de*, como *querer que apela enquanto presença*, e que o ex-sistente deixa-surgir, porque situado numa compreensão própria, em conformidade com o Ser — ou seja, algo ocorre quando *há Da-Sein*²⁴³.

Portanto, entenda-se, claramente, que somente pela *relação* que *se dá*, é que o Ser acontece como *propriamente é*, no mesmo momento em que possibilita o modo de ser do homem, a sua essência ex-sistente. No fundo, Ser e Dasein acontecem, *são* e *não-são*, no mesmo Acontecimento relacional e apropriante, e somente a partir do *mesmo*, o qual deve ser compreendido enquanto des-ocultação ou mundo onde o homem desde

²⁴¹ Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 36-37. Apesar de sempre nos movermos no âmbito do *pensar* aqui em causa, o mesmo não terá aqui o seu desenvolvimento correspondente, a não ser de forma *indirecta*.

²⁴² Opondo Heidegger a Sartre, e explicando que a gratuidade em Sartre é entendida como algo sem razão ou o absurdo, ao passo que em Heidegger é o sinal do próprio sentido, afirma Resweber, que aquele último se recusa a separar «o Ser do sendo, o sentido do dado: a aparente gratuidade do existente é precisamente o sinal da presença do Ser no seio do mundo, o reflexo da transcendência do sentido». Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, p. 58.

²⁴³ «L'homme (...) n'existe selon son *essence* que si, comme être-là (...) il est ouvert à l'être, qu'il "a la compréhension" de l'être, est "en conformité à" l'être. Dans son essence l'homme appartient à l'être, il lui est assigné. Mais l'être n'est pas seulement un "être-en-soi" qui existe pour lui-même, détaché de toute relation à l'homme, l'englobant total et en lequel l'homme a seulement aussi sa place. En tant qu'il est présence ou en tant qu'il est absence et retrait — l'être n'est au contraire rien d'autre que la relation à l'être-là ou pensée, à l'essence de l'homme (...) Parce que l'être comme présence est l'ouvert d'un éclaircissement (la vérité de l'étant), il a besoin de la pensée de l'homme comme ce qui se tient ouvert à l'être et qui maintient l'ouverture de l'être.» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 200.

sempre habitou, apelado e espantado pelo sentido de algo ser ²⁴⁴. Só desta forma, pode o homem também entender o seu modo próprio de ser, descobrindo-o desde aquilo que mana como o manancial ou o fontal Dom que sempre se doa, sendo no e pelo Ser — situação entre a verdade e a não-verdade ²⁴⁵.

Recebendo o mote lançado pela relação, defende, ainda, Heidegger, que o mundo onde o homem habita não pode ser entendido simplesmente como o aberto originado pelo Ser, nem a terra pode ser compreendida apenas como a ocultação a partir do próprio. O que aqui tem de ser entrevisto, e como já explicitamos, é o factor relacional dos dois, *entre os dois*²⁴⁶, na abertura própria ao Dasein, ou seja, o «combate» entre o mundo e a terra, pois «a terra só irrompe através do mundo, o mundo só se funda na terra, na medida em que a verdade acontece como o combate original entre clareira e ocultação» ²⁴⁷.

²⁴⁴ Por isso, afirmará Heidegger, em "Zur Seinsfrage" (1955): «Nous disons de l' "Être lui-même" toujours *trop peu* lorsque, en disant l' "Être" nous laissons de côté l'être pré-sent à l'être-de-l'homme et méconnaissions ainsi que cet être de l'homme constitue lui aussi lui-même l' "Être". De l'homme également nous disons toujours *trop peu* lorsque, en disant l' "Être" (non l'être-homme), nous posons l'homme à part pour lui-même, et ne le mettons en relation avec l' "Être" qu'après l'avoir ainsi posé. Mais nous disons aussi *trop*, lorsque nous prenons l'Être comme l'*omnitude realitatis* et par conséquent l'homme comme un étant particulier parmi d'autres (plantes, animaux), puis que nous les mettons tous deux en relation; car il y a déjà dans l'être de l'homme la relation à ce qui est déterminé comme "Être" par le recours à... la réquisition de... au sens de l'Usage, et qui par conséquent est arraché à son prétendu "en soi et pour soi".» Martin Heidegger, "Contribution à la question de l'être". In *Questions I*, tradução de Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1968, p. 229.

²⁴⁵ «A frase: "o homem ex-siste", não responde à pergunta se o homem é real ou não, mas responde à questão da "essência" do homem.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 50. Por isso também se diz que nós mesmos habitamos no mundo, mas na e sobre a terra: «(...) je demeure caché à moi-même, quant au rapport à moi-même de ce qui autrement n'est pas caché. Le non-caché, de son côté, se trouve ainsi caché, de même que je le suis à moi-même dans mon rapport à lui. Les choses présentes sombrent dans l'occultation de telle sorte que, dans une pareille occultation, je demeure caché à moi-même comme celui auquel les choses présentes se dérobent.» Martin Heidegger, "Aléthéia", p. 320.

²⁴⁶ De alguma maneira, «cet entre-deux ouvert est le *Da-sein*, le mot étant compris au sens du domaine ek-statique de la décloison et du retrait de l'être». Martin Heidegger, "L'époque des «conceptions du monde», p. 146 (*Compléments*).

²⁴⁷ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 44. Salientando a co-pertença entre o mundo e a terra, defende Heidegger, que «ao aberto pertence um mundo e a terra. Mas o mundo não é pura e simplesmente o aberto, que corresponde à clareira, e a terra não é o fechado, que corresponde a ocultação. O mundo é antes a clareira das sendas das orientações essenciais, na qual se dispõe toda a decisão. Toda a decisão, todavia, se funda em algo não dominado, oculto, desconcertante: de outro modo jamais seria decisão. Mundo e terra são em si mesmos, cada um segundo a sua essência, polêmicos e beligerantes. Só assim participam no combate da clareira e da ocultação». *Loc. cit.*

Como já sabemos, só há combate entre terra e mundo de acordo com o próprio Conflito (princípio e recusa da iluminação), sendo que a *verdade* do próprio reflecte o mesmo litígio enquanto presença ou manifestação. Em síntese, e como diz Heidegger, o Acontecimento da clareira é sempre pensado como o travar de um combate, a saber, o combate entre mundo e terra ²⁴⁸.

Portanto, a «Offenheit» é um «offen legen», isto é, um *manifestar* ou *patentear* que *mostra*, ou um *deixar aberto* («offen halten»). Se a abertura é sempre aquilo que se abre, o que é o aberto senão a própria abertura enquanto abrir? A abertura traz consigo o aberto, e o aberto a abertura; a abertura dispõe-se no aberto como aquilo que propicia o aberto, reflectindo a Disposição inicial, e simultânea. Desta maneira, abertura e aberto devem ser pensados como significando o *mesmo* na presença: *verdade* que se abre como verdade do ente, e enquanto verdade do Ser. A presença como abertura ou *verdade* é o que, propriamente, abre para o aberto que ela mesma possibilita enquanto abertura e, assim, para aquilo que se abre como ser do ente enquanto lugar aberto da manifestação, reclamando Dasein — a abertura é um deixar aberto o que a abertura abre enquanto tal, revelação enquanto revelar —, sendo que a abertura do aberto, própria ao mundo, é abertura do Ser, ou seja, tal abertura é colocada e *produzida* pelo Ser. Nunca a abertura se dá por um representar do sujeito, que coloca algo em aberto para sobre isso mesmo se discorrer; é sempre a própria presença e como Presença. A presença como *verdade* reporta-nos, essencialmente, a um dispor ou colocar que a própria reflecte, enquanto ela mesma abre o aberto proporcionado pela Abertura. Como sentido em consonância com a presença, o sentido do ser parece des-cobrir-se enquanto Abertura ou Aberto, pois o sentido é sempre sentido do ser dos entes, suportando tal apresentação ou manifestação. Por isso, tal *o-ai* é, precisamente, Α-ληθεια: Lugar do Conflito ou da Abertura-Aberto (*Começo, Afastamento, Ser*), enquanto des-velamento. Por conseguinte, somente quando compreendermos o desvelar litigioso da presença desde a Disputa Originária

²⁴⁸ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 46.

como Clareira e Ocultação, entre o Ser que *se dá* e *se recusa*, podemos nós entender a disputa entre mundo e terra, na clareira velada. Por outras palavras, estes dois *aspectos* ou *combatentes* pertencem ao aberto ou livre conquistado pelo eclodir da Verdade como Presença de Luz²⁴⁹. No entanto, se a presença como abertura, e de acordo com o seu sentido, reflecte também o começo e o afastamento que lhe são próprios, e sendo a abertura um deixar aberto aquilo que se manifesta como ser dos entes, então, nunca poderemos ver no aberto da abertura uma conquista clarividente. No *livre* que nos apela enquanto abertura ao homem, devemos sempre entrever o Acontecimento *favorável* (a *Aberta*) do Ser como Conflito. Assim, a disputa entre a terra e o mundo está situada na possível desocultação conquistada, reflectindo a própria Verdade enquanto Abertura.

*Deste modo, a essência da Ἀ-λήθεια é doação como des-ocultação e, assim, conquista do aberto como combate entre o mundo e a terra, fazendo da verdade a própria abertura. No fundo, se a essência da verdade é constituída por um tal combate, a essência da Verdade é a abertura do aberto, como um abrir que eclodiu, ao qual mundo e terra pertencem*²⁵⁰.

Após esta indicação, o que agora queremos continuar a ressaltar é a união *dos dois*, pois que mundo e terra encontram-se unidos na unidade própria à verdade como desocultação, sendo que tal unidade não é senão a Unidade enquanto Acontecimento: «Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe através do mundo. Mas a relação entre mundo e terra nunca degenera na vazia unidade de opostos, que não têm que ver um com o outro. O mundo aspira, no seu repousar sobre a terra, a sobrepujá-la. Como aquilo que se abre, ele nada

²⁴⁹ « "Être" veut dire, de l'aube du monde grec jusqu'au soir de notre siècle: être présent. Toute sorte de présence (...) et de présentation, quelle qu'elle soit, s'origine dans l'Événement (*Ereignis*) de la Pré-sence (*Anwesenheit*). » Martin Heidegger, "Contribution à la question de l'être", p. 218.

²⁵⁰ « Sólo desde la verdad, entendida como desvelar que se alimenta en la ocultación originaria, es explicable la disputa "tierra y mundo". "A lo abierto — dice Heidegger — pertenece un mundo y la tierra". O si se quiere, con otras palabras, la disputa mundo y tierra pertenece a la esencia de la verdad. » Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, p. 150.

tolera de fechado. A terra porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se e a conter em si o mundo»²⁵¹.

Em tal combate, e como já analisamos, a terra e o mundo erguem-se na autêntica afirmação das suas essências. A terra manifesta-se como terra no lugar privilegiado de manifestação que é o mundo, e o mundo como contínua exigência de manifestação do caminho do destino que é. Suas essências²⁵², como a relação do aberto-fechado e do fechado-aberto, decorrem do próprio Acontecimento enquanto Abertura-Afastamento. Assim, perguntar o que eles são, equivale a colocar a questão do sentido do ser.

Ora, a presença enquanto desocultação é a unidade dos combatentes, pois não só estes constituem a essência da verdade, ou seja, o modo da mesma ser como des-ocultação, bem como ambos pertencem ao mesmo fenómeno da desocultação, que não é senão a forma do Acontecimento, como o *mesmo*, acontecer²⁵³.

Ou seja, o Ser acontece como mundo e terra (des-ocultação), sendo que uma tal abertura é afastamento, divergência ou separação. Mas este separar não é um «riss»²⁵⁴, no sentido de uma *brecha*, *rasgão* ou *fenda* irremediável

²⁵¹ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 38.

²⁵² «A auto-afirmação da essência nunca é, porém, a cristalização num estado ocasional, mas o abandono na oculta originalidade da proveniência do seu ser próprio.» *Op. cit.*, p. 39. Por isso, e segunda nossa interpretação, ver na terra (ocultação) a essência (modo pelo qual algo é e como é) do mundo (des-ocultação), ou no mundo, a essência da terra (aquilo que desta se patenteou, apurou, ou mundificou como oferta e recusa) equivale sempre a pensar na essência do próprio Acontecimento: «L'émergence comme telle, en toute circonstance incline déjà à se fermer. C'est dans cette fermeture d'elle même qu'elle demeure à l'abri (...) en tant que se retirer vers l'abri (...) n'est pas simplement se fermer, mais c'est une mise à l'abri (*ein Bergen*), en laquelle demeure préservée la possibilité essentielle de l'émergence et où l'émergence comme telle a sa place. C'est le se-cacher qui garantit son être au se-dévoiler. Dans le se-cacher domine, en sens inverse, la retenue de l'inclination à se dévoiler». Martin Heidegger, "Alêthéia", p. 328.

²⁵³ «Heidegger nos habla, en efecto, de una disputa esencial entre la tierra y el mundo, pero esta disputa se explicita (...) en el seno de la *desvelación*. Por eso está situada la guerra en la verdad misma. No hay, pues, dos principios opuestos e incommunicables, sino la oposición de dos aspectos entrañables de la verdad.» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, p. 147.

²⁵⁴ «O combate não é um rasgão (Riss), como o rasgar de um mero abismo, mas o combate é antes a intimidade da co-pertença recíproca dos combatentes. Este rasgão atrai os combatentes para a proveniência da sua unidade a partir do único fundo.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 51. De certa forma, e segundo a nossa interpretação, aqui está patente o mesmo tipo de reflexão sobre a Apropriação entre Ser e Dasein: um não é sem o outro, e um só se revela pelo outro. No entanto, permanecem distintos na sua essência, pois um é a proveniência do

e absoluta. Antes pelo contrário, é justamente por uma tal *brecha*, no sentido do *eclodir* de uma *abertura* enquanto *Abertura*, que os combatentes são atraídos para a «proveniência da sua unidade», não deixando que haja um definitivo rompimento, mas antes «intimidade da co-pertença». Pois, como já sabemos, quer a terra, quer o mundo, apesar de distintos na sua essência, relacionam-se, pois a terra é pelo mundo, e este não é sem a terra. Um não exclui o outro, mas necessitam um do outro, de forma a poderem ser o que verdadeiramente são em contínua *tensão* e *equilíbrio* de Luz. Ou seja, falar em desocultação e ocultação não significa falar na separação de dois princípios opostos que guerreiam entre si, permanecendo separados, lado a lado, sem o estabelecimento de qualquer permuta, nem dois diferentes acontecimentos, mas uma e a mesma coisa, isto é, o Acontecimento como des-ocultação. No fundo, e tratando-se sempre de *co-pertença*, a essência da terra e do mundo é sempre o Ser, entendido este como desocultação — forma sob a qual o Ser pode manifestar-se.

Desta maneira, a unidade dos combatentes é sempre a unidade ou a verdade do Ser mesmo: Acontecimento da Presença²⁵⁵. Por conseguinte, a conquista da *aberta* deve ser sempre compreendida como conquista da unidade entre mundo e terra²⁵⁶, ou seja, do conflito reunido como des-ocultação, pois é como luta entre mundo e terra que a conquista da abertura-aberto advém, e enquanto verdade do Ser eclodida. E isto é o que sempre o Ser reúne como o que lhe é próprio ser, e logo que eclode. Tal unidade do combate evidencia-se da mesma maneira no próprio mundo emergente como abertura-aberto dos caminhos do Ser, onde o ente acede ao aberto do seu sentido e, simultaneamente, ao ainda não decidido da sua essência — des-ocultação²⁵⁷.

outro, e o outro é forma pela qual uma tal proveniência pode cumprir-se. No fundo, toda a *relação* traz consigo a relação indissociável da Abertura-Aberto.

²⁵⁵ «(...) à supposer l'assemblage grâce auquel le dévoilement et le voilement, tournés l'un vers l'autre, s'assemblent l'un dans l'autre, doive demeurer l'inapparent de toute inapparence, puisque c'est lui qui fait don du paraître à tout ce qui apparaît.» Martin Heidegger, "Alèthéia", p. 329.

²⁵⁶ «No combate, conquista-se a unidade entre mundo e terra.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 50.

²⁵⁷ Cf. *loc. cit.*

Portanto, apesar de distintos e conflituosos, mundo e terra são inseparáveis, como abrigada pertença na «intimidade do simples», na «simplicidade da intimidade», ou na «intimidade do combate»²⁵⁸. Ou seja, mundo e terra são o que são, e cada um a seu modo, estando de acordo enquanto presença ou abrigada pertença, não sendo um sem o outro, e sempre na intimidade do combate a que pertencem, ou seja, no *âmago* do *mesmo* enquanto *verdade* ou des-ocultação, situados no próprio Ser que dessa forma acontece: des-ocultação²⁵⁹. E como se fala de intimidade, fala-se de algo familiar, isto é, da clareira ou mundo como abertura do Ser que abre um lugar aberto, onde o ex-sistente se relaciona com o que lhe é familiar enquanto des-ocultado — aberto na abertura, abertura no aberto.

*Por tudo isto se conclui, que a presença revela-se sempre como um deixar aberto (fenda) ou um deixar ser, mostrando, deixando ver, enquanto a própria é abertura ou um «deixar-acontecer» da verdade do Ser mesmo como Ereignis. Assim, e seguindo a nossa própria interpretação, o Acontecimento é a origem de toda a luz como des-ocultação, sendo o verdadeiro «movimento» ou força (graça) que reina como acontecer retirado num tal deixar-acontecer*²⁶⁰.

Portanto, e remetendo para a epígrafe introdutória da presente senda, o essencial *girar, curso* ou *movimento em torno de*, só pode ser compreendido como o Ser mesmo, enquanto movimento congregante e unitário de um *Sol* e de uma *Terra*, liberando o mover ou erguer do ente como re-pousar, ou

²⁵⁸ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 39.

²⁵⁹ Ressalva-se, ainda, o facto de que só por tal intimidade, pode o Dasein aperceber-se da desocultação como ocultação, ou seja, a partir do mundo com raízes na terra. O mundo, como senda das decisões que emerge, albergando, traz à luz, faz aparecer («Vorschein») a terra, pois como senda é, precisamente, um *caminho estreito*. «Traz a lume», à manifestação, o «ainda não decidido e imenso», porque sempre inesgotável, donde surge a necessidade constante de tomar uma decisão, exigindo do fechado que também o alberga, a emergência da sua senda essencial.

²⁶⁰ «O "fixar" (Feststellen) da verdade, assim rigorosamente pensado, não pode de modo algum contradizer o "deixar acontecer" (Geschehenlassen). Pois, por um lado, este deixar (Lassen) não é nenhuma passividade, mas sim a suprema acção (...) no sentido de (...) um "obrar" (wirken) e um "querer" que (...) se caracteriza como "a inserção" (Sicheinlassen) ec-stática do homem existente na desocultação do ser. Por outro lado, o "acontecer" (Geschehen) no deixar-acontecer da verdade é o movimento que reina na clareira e na ocultação, mais precisamente ainda, na sua unidade, a saber, o movimento da iluminação do ocultar-se como tal, do qual provém toda a luz.» *Op. cit.*, p. 70 (*Suplemento*).

seja, *situar da mobilidade*²⁶¹ — presença e sentido da presença: *στασις* (*sítio e colocação*).

Desta forma, e aludindo de novo ao início deste nosso capítulo, as determinações e relações abertas que a obra templo congrega, reúne em torno de si, como o nascimento ou a morte, as quais ganham luz para o ser humano sob a forma do Destino ser, e no âmbito do sagrado que lhes é peculiar, devem ser sempre interpretadas a partir daquele único movimento (Acontecimento como desocultação) que verdadeiramente é o *Reunir, Combater, Acontecimento*²⁶². Tais relações abertas derivam do próprio mundo como abertura do Ser e, assim, da relação fundamental entre clareira e ocultação. No fundo, tudo se reporta à amplitude (abertura) dominante, enquanto a forma do Ser mesmo imperar, dando mundo através da relação que *se dá* pela Unidade conflituosa, abrindo os caminhos essenciais do Destino, onde tudo é *dis-posto* pelo *próprio*, pois é mais amplo do que qualquer entidade, é *Origem inaparente*.

— *Resumo [Habitar]* —

Neste capítulo, o sentido do *ser* recolheu-se, fundamentalmente, como Ser, Doação, Abertura-Aberto e Ἀλήθεια. Assim, a presença é sempre abertura, *verdade*, desvelamento, ser do ente, como o movimento conflituoso próprio ao Acontecimento. A *verdade* é sempre verdade do Ser, e onde o homem habita no seu privilégio de aberto à abertura do Ser. No

²⁶¹ Por conseguinte, só desta forma é que o carácter astronómico da Terra, e o apelo do Cosmos pode ser pensado, ou seja, a partir do *Welt und Erde* originários.

²⁶² É neste contexto que devemos compreender a afirmação de Heidegger, aquando da análise do templo como obra, o qual, e após o quadro de Van Gogh, torna «de novo visível o Acontecimento da verdade da obra». Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 32. Desta maneira, o templo não é uma mera coisa por ser de rocha, nem apenas matéria enformada, que com as suas características nos proporciona sensações, como também não é uma mera matéria depositada e decorativa. Nele se reúne algo como o destino do homem, dando ao homem a visão dele mesmo, a sua essência como ex-sistente, entre a medida e a desmedida — *o-aí* do *ser-o-aí* como Ἀλήθεια. No seguimento do que acabamos de mencionar, vale a pena ressaltar o facto de Heidegger também concluir, mas sem o desenvolver, que uma interpretação sobre o carácter coisal, tem de dirigir-se para a pertença das coisa à terra e, assim, à emergência de um mundo. Portanto, a questão levantada sobre «a que essência da coisa é que será conforme um templo?», parece ficar, e momentaneamente, sem uma *clara direcção*.

fundo, o homem habita e funda-se no Ser, ao habitar e fundar-se na unidade do mundo e da terra. Por outras palavras, habita e funda-se na des-ocultação que adveio como clareira. Deste modo, o homem é um ser-no-mundo e um ser-na-terra (*Galán*) e, portanto, um ser-na-verdade e na-não-verdade. Assim se conhecem os limites da sua habitação.

Portanto, o Ser (*Acontecimento*: Σύμβαμα), enquanto abrigada pertença, abrigando como luz e ocultação, e onde o mesmo se abriga, des-cobre-se na sua manifestação como συμβάλλειν, isto é, um *oferecer* entendido como um *reunir* e um *combater*. Entretanto, o grego também nos remete para um συμβάλλω λόγους (*falar; conversar*)²⁶³. Mas o que significa *falar* do Ser como um *reunir* e um *falar* em simultâneo? E nisto que se quer ou tenta dizer, e em tudo o que até agora expressamos, já não nos *mostra* que não *falamos sobre* o Ser, mas é o próprio que se *quer dizer*?

²⁶³ Não esqueçamos que para além dos sentidos já apurados no verbo grego συμβάλλειν, o mesmo remete-nos, também, para um *convir com, concertar-se, fazer um pacto, dar do seu*, podendo, ainda, estabelecer-se relações com um outro verbo, a saber, συμβαίνω: *ir juntamente, reunir-se com, ou estar de acordo, coincidir, harmonizar-se com, suceder, cair, tocar em sorte, encontrar-se, existir, estar*. Do mesmo modo, liga-se neste âmbito, o verbo βάλλω: *atirar, lançar, deitar por terra, fazer cair, deixar, colocar, pôr ou deixar cair*. No fundo, e pela referência destes novos sentidos ligados ao *reunir*, prepara-se o início de um novo capítulo — a linguagem.

CAPÍTULO SEGUNDO

SER E LINGUAGEM

«Foi isso que aprendemos sobre os começos do universo. Quanto aos homens inicialmente gerados, afirma-se que tinham uma vida desordenada e animalesca, que saíam isolados para os campos, e que recolhiam um erva muito sávida, e os furtos espontaneamente nascidos nas árvores (...) A sua voz era sem significado e confusa; a partir daí, aos poucos articularam as palavras, e propuseram uns aos outros sinais acerca de tudo o que existia, para tornarem compreensível a si mesmos a interpretação verbal de cada coisa. Quando, porém se formara já esta sociedade na terra inteira, não tinham todos a mesma maneira de falar, pois cada um ligava as palavras ao acaso. Por este motivo, constituíram-se as mais variadas formas linguísticas, e as primeiras sociedades deram origem a todas as nações. Em resumo, a necessidade de tudo foi a mestra dos homens; foi ela que familiarmente forneceu o conhecimento de cada coisa a este animal bem dotado, que para tudo dispõe do auxílio das mãos, da fala, e da inteligência da sua alma.» Diodoro, *Livro I*, 8 [Argírio - Sicília, séc. I A. C.] ²⁶⁴

Breve exposição sobre a questão da linguagem: Se de facto, e segundo a nossa interpretação, a *Offenheit* é um *offen*, no sentido de um *offen legen*, o que significará no *legen*, e no âmbito da linguagem, um tal *deixar*, *deitar*, *meter* ou *lançar*? Por outras palavras, o que é que em termos da linguagem se *mostra* ou se *manifesta* (*offen legen*) no *deixar aberto* (*offen halten*)? No fundo, e como *legen* implica também o sentido do *deixar*, o que significa, realmente, um *offen legen*? Mas não é este *deixar*, *deitar* ou *lançar* um *deixar-surgir* e, assim, um in-stituir como *fazer ser* ou *deixar ser* (*sein lassen*)? E não tem este o sentido de in-stituição no aberto como Abertura ou Doação, sendo esta o sentido de todo o dom doado? E o que é doado, apesar da sua recusa, é pelo homem calado, silenciado, ou falado? De que forma, e por meio de que palavras, corresponderá o homem a um tal Dom? E não é verdade que o homem fala? Mas quem verdadeiramente fala? Não foi assim que iniciamos este nosso trabalho de investigação, ao referirmo-

²⁶⁴ Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade - Antologia da Cultura Grega*, pp. 478-479.

nos à afirmação do «céu é azul»? Se aqui já descortinamos a Ἀ-λήθεια, o que *dizer* da nomeação do que se *ofereceu*? Sim, porque o homem não é um ser passivo, mas de *atenção* e de *nomeação* da *oferta*. No fundo, e se o nosso caminho tem como *direcção oculta* a poesia e a nomeação poética, como é que podemos estabelecer a *relação*, ou a *co-pertença*, entre a *verdade* e a *palavra* em Heidegger? Ou seja, entre a Ἀ-λήθεια e o Λόγος? Isto é, e reunindo ambos numa questão, entre *o que dizemos, falamos, nomeamos*?

Entre a Ausência na Presença, e a Presença na Ausência, ex-siste o homem, que nisso medita como a Apropriação do *próprio*. Habitando na Des-Ocultação e, portanto, na desocultação do ente, o ex-sistente habita naquilo que se abre, na *verdade* que se manifesta, que leva o ser do ente a um dizer verbal, pois o que aparece, irrompendo enquanto patenteação, impele, pelo seu surto e *força*, o homem a um *querer dizer* — aberto que sempre ressoa.

Como nos diz Heidegger, o homem fala pois falar lhe é natural ²⁶⁵, ou seja, *conforme* à sua *natureza*, à sua essência. Por isso, alerta Heidegger, e fazendo um resumo do que até aqui se experienciou, que «o que foi dito contém, ao contrário, indicação, pensada a partir da questão da verdade do ser, para o pertencer originário da palavra ao ser. Esta relação permanece oculta sob o domínio da subjectividade que se apresenta como a opinião pública. Se, todavia, a verdade do ser se tornou digna de ser pensada pelo pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível. Ela não pode continuar sendo apenas simples filosofia da linguagem. É somente por isso que "*Ser e Tempo*" (§ 34) contém uma indicação para a dimensão essencial da linguagem e toca a simples questão: em que modo do ser, afinal, a linguagem, enquanto linguagem, é em cada situação? O esvaziamento da linguagem que grassa, em toda

²⁶⁵ Cf. Martin Heidegger, "La parole". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996, p. 13. Sobre o ensaio "Die Sprache", e ainda na mesma tradução, somos elucidados para o facto do mesmo ser fruto de uma conferência pronunciada em memória de Max Kommerell, com o qual o filósofo chegou a trocar correspondência sobre a poesia de Hölderlin, tendo sido realizada em 7 de Outubro de 1950, em Bühlerhöhe. Cf. *op. cit.*, p. 259 (*Références*).

a parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem»²⁶⁶.

Deste modo, o homem não é apenas aquele *animal rational* que na distinção da sua *humanitas* de *homo animalis* se concebe como aquele ser vivo capaz de possuir linguagem, como uma entre as suas várias faculdades humano-rationais, garantindo-lhe, assim, a diferença com os outros seres vivos (plantas e animais)²⁶⁷. Por relação à fundamental *humanitas* do *homo humanus*, e como já explicitamos, o homem é um ser-no-mundo, que por esse motivo encontra-se, simultaneamente, dis-posto na *linguagem*, sendo que àqueles outros seres esta *abertura* também lhes falta ²⁶⁸. Assim, e como iremos compreender, a linguagem humana deve ser pensada a partir de um Acontecimento apropriante, isto é, desde a sua *natureza* mais *própria* ²⁶⁹.

Ora, quando Heidegger se refere a esta temática, e no sentido da essência da linguagem, o termo «Sprache» é nomeado. Desta maneira, somos conduzidos quer para o termo *língua*, quer para o termo *linguagem*, bem como para o da *fala*, sem olvidarmos o verbo «sprechen», isto é, *dizer*, *falar* ou *pronunciar* ²⁷⁰. Por conseguinte, ao *nomearmos* o termo linguagem

²⁶⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 39.

²⁶⁷ «L'enseignement traditionnel veut que l'homme soit, à la différence de la plante et de la bête, le vivant capable de parole. Cette affirmation ne signifie pas seulement qu'à côté d'autres facultés, l'homme possède aussi celle de parler. Elle veut dire que c'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. L'homme est homme en tant qu'il est celui qui parle.» Martin Heidegger, "La parole", p. 13.

²⁶⁸ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 50.

²⁶⁹ «Situer la parole n'est pas tant la porter que nous porter nous-mêmes au site de son être. Cela signifie: mise en marche pour un recueil, recueillement en l'*Ereignis*.» Martin Heidegger, "La parole", p. 14.

²⁷⁰ Ver sobre a dificuldade de tradução do termo «Sprache», a Nota de Tradução incluída no ensaio de Martin Heidegger, "La parole", p. 11. No grego aparecem-nos os seguintes termos, a saber, φωνή [*som claro e forte; voz; faculdade, uso ou direito de palavra; linguagem; idioma; dialecto; palavra; expressão*], bem como γλῶσσα [*língua; idioma; linguagem*], no âmbito dos quais, o *dizer* e o *falar* são compreendidos a partir do verbo λέγω. Do mesmo modo, e no português, encontramos o termo «linguagem» como o *conjunto de sons em cuja produção intervém a língua*, ou como o *conjunto de sinais fonéticos ou outros que permitem a expressão do pensar e do sentir*, sendo a «língua» considerada quer no seu sentido de *órgão da palavra*, quer como *fala* ou *idioma*, ou como o *conjunto do vocabulário de um idioma e de suas regras gramaticais*. Por fim, e quanto ao *falar* ou *dizer*, assumem o sentido de um *exprimir ou proferir palavras, exprimindo o pensamento por palavras*. Em síntese, e no domínio do fonético [*relativo à voz, ou aos sons das palavras*], o facto de possuímos linguagem, isto é, de podermos falar, articulando sons, é o que nos permite a expressão por palavras, e o alcançar do significado das mesmas numa língua ou idioma determinado. Assim, o *dizer* é compreendido pela articulação numa dada língua, de um conjunto de sons com vista a um expressar e a um significar. E isto é o que nos mostra tanto a nossa língua como a dos gregos, pela insistente caracterização do termo

(assim como todos os outros na sua acepção isolada) devemos ter sempre em atenção que um tal nomear indica o domínio onde um *dizer* ou *falar* brota enquanto *palavra dita* ou *falada* no seio de uma dada *língua*. Mas como meditar na linguagem? De que forma, e é isto que agora está aqui em causa, podemos nós reflectir na linguagem *enquanto* linguagem?

Em primeiro lugar, e rejeitando Heidegger a consideração corrente da linguagem a partir dos órgãos fonéticos e auditivos, a par da expressão sonora e da comunicação de emoções, recusa, também, o pensador, a análise da linguagem através do *exprimir*, no sentido de um *interior* que se *exterioriza*, permanecendo, assim, no *exterior*. Pelo contrário, uma tal *exteriorização* verbal deve ser sempre percebida no âmbito daquela *intimidade* que já aqui analisamos, e não desde um *interior* subjectivo e animado de emoções ou sentires, que *utiliza* a linguagem como meio de expressar um sentido ou significação oriundo da subjectividade própria a um *Eu*. Em segundo lugar, e no contexto dessa mesma *elocução*, considera Heidegger, que centrarmos-nos apenas na *expressão*, significa ficar sempre agarrado à *expressão humana* de um pensar ou sentir, pois quem *fala*, *expressando* o que pensa ou sente, é o homem na sua língua particular, como o agente supremo de um *dizer*. Em terceiro lugar, e no âmbito do mesmo, ocorre, ainda, a rejeição da tese com base no Prólogo do Evangelho de São João, em que se considera o verbo, a acção, a palavra, a voz ou a

expressão, e na relação, evidenciada e indelével, entre os termos *linguagem*, *língua*, *dizer* ou *falar*. Mas será esta a verdadeira *relação* entre tais termos? Será esta a última e originária determinação do *dizer* ou *falar* humano, ou seja, como *expressão* e mera articulação de *sons*, caracterizando-se, assim, a linguagem? Para uma resposta adequada a tais questões necessitamos de empreender o caminho da essência da linguagem com relação à sua Origem. Todavia, e fazendo um resumo desta nossa breve explicitação, ouçamos Heidegger: «Nous ne trouvons nulle part de trace permettant de supposer que les Grecs aient pensé l'être du langage directement à partir de l'être de l'être. On s'est au contraire — et les Grecs les premiers — représenté le langage à partir de l'émission sonore, comme φωνή, comme son et voix, phonétiquement. Le mot grec qui répond à notre mot "langage" est γλῶσσα, la langue. Le langage est φωνή σημαντική, une émission sonore qui signifie quelque chose. En d'autres termes: le langage reçoit dès le début ce caractère fondamental que nous spécifierons ensuite par le mot "expression". Dès lors, cette représentation, sans doute exacte, mais extérieure, du langage — le langage en tant qu'expression — demeure déterminante. Elle l'est encore aujourd'hui. Langage veut dire expression et inversement. Tout mode d'expression est volontiers considéré comme une sorte de langage». Martin Heidegger, "Logos", p. 277.

expressão, como sendo de origem divina, pois *no princípio havia o Verbo e o Verbo era Deus*, sendo *por Ele que tudo começou a existir* ²⁷¹.

Sem dúvida que, e segundo Heidegger, tudo isto significa um ancorar no ôntico, olvidando o horizonte ontológico. De facto, em qualquer das situações agora descritas, permanecemos sempre numa concepção que se centra no ente homem ou no ente dos entes, Deus. Por conseguinte, a essência da linguagem, e na perspectiva heideggeriana, nunca poderá ser meditada convenientemente em termos da sua origem essencial (a partir da qual a linguagem é o que é e como é), por nenhuma das tradicionais e correntes caracterizações devedoras de uma «interpretação metafísico-animal da linguagem» ²⁷², sob pena de permanecermos *exteriores* ou *afastados* derradeiramente da própria linguagem ²⁷³.

Ora, não estamos nós de novo a empreender um regresso ao início deste nosso trabalho e, precisamente, aquando da explicitação da «questão do ser»? De facto, é o próprio Heidegger que nos faz recordar um tal cenário quando nos indica que o caminho a tomar sobre o ser da linguagem humana é, e enquanto desvelar do mesmo, o caminho a partir da Linguagem *mesma*, ou seja, do falar verbal sobre algo à essência do dizer e, assim, à

²⁷¹ Cf. Martin Heidegger, "La parole", pp. 16-17. No mesmo contexto, lê-se na *Carta sobre o Humanismo*: «Na sua essência, a linguagem não é, nem exteriorização de um organismo, nem expressão de um ser vivo. Por isso, ela também não pode ser pensada em harmonia com a sua essência, nem a partir do seu valor de signo, e talvez nem mesmo a partir do seu valor de significação». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 50. Ainda na *Carta*, precisa Heidegger: «Mas a linguagem não é apenas linguagem, no sentido em que a concebemos, quando muito, como a unidade de fonema (grafema), melodia e ritmo e significação (sentido). Pensamos fonema e grafema como o corpo da palavra; melodia e ritmo como a alma e o que possui significação adequada, como o espírito da linguagem. Pensamos comumente a linguagem a partir da correspondência à essência do homem, na medida em que esta é representada como *animal rationale*, isto é, como a unidade de corpo-alma-espírito». *Op. cit.*, p. 58.

²⁷² Cf. *loc. cit.*

²⁷³ Todavia, Heidegger, ainda estende a sua crítica no que concerne à descrição *científico-lógica* da palavra já manifestada e isolada do Todo: «Mais on ne cherche pas à libérer des entraves de l'explication logique et rationnelle la seule question de l'origine; on écarte aussi les bornes d'une description seulement logique de la parole. Au lieu de caractériser exclusivement les significations à partir des concepts, on fait passer au premier plan le côté imagé et symbolique de la parole. Ainsi l'on fait donner la biologie et l'anthropologie philosophique, la sociologie et la psychopathologie, la théologie et la poétologie pour décrire et expliquer de manière plus compréhensive les phénomènes linguistiques». Martin Heidegger, "La parole", p. 17.

possibilidade de sentido que suporta esta ²⁷⁴ — da essência da linguagem à linguagem da essência, ou do ser da linguagem à linguagem do Ser; assim, colocamo-nos já, e de alguma maneira, face ao modo como o Ser se *anuncia* no seu *dar essência* ²⁷⁵. E, não aconteceu o mesmo com a verdade do ente, do ser azul do céu a partir do Ser, e da essência da verdade desde a Verdade mesma? Portanto, por exclusão da subjectividade e do Verbo, não estamos, novamente, e sempre, mergulhados no plano do Ser?

Neste sentido, e deixando surgir o eco da preocupação histórica de Diodoro, tentaremos compreender a verdadeira *necessidade* subjacente à própria linguagem, a qual, e como aquele autor nos indicou a partir de uma outra perspectiva reflexiva, não deixa de coincidir e de relacionar-se com um certo desejo de habitar a terra, podendo o homem referir-se às coisas que existem com ele numa familiaridade própria desde as Origens, e desde que o Mundo (Cosmos) é mundo (cosmos), *ordenando-se* a partir daí a cultura e a sociedade humana. Só assim poderemos nós constatar que uma nação ou pátria se reconhece numa e como *língua*.

Para este efeito iremos socorrer-nos, e principalmente, da relação fundamental entre três textos heideggerianos, a saber, o ensaio sobre o

²⁷⁴ «Par cela qui déjà se pense et se destine à nous comme propre déploiement de la parole aussitôt que nous pensons en suivant comment parle la parole elle-même.» Martin Heidegger, "La parole", p. 17. Ainda no mesmo contexto, esclarece Heidegger: «Si l'on attache son attention uniquement au parler humain; si on prend ce dernier seulement comme extériorisation vocale; si l'on tient la parole ainsi représentée pour la parole elle-même — alors le déploiement de la parole ne peut jamais apparaître autrement que comme expression et activité de l'homme. Mais le parler humain, en tant que parler des mortels, ne repose pas en lui-même. Le parler des mortels repose dans l'appartenance au parler de la parole». *Op. cit.*, p. 35

²⁷⁵ De facto, e como aclara o autor em estudo, entre os anos de 1957 e 1958 ("Das Wesen der Sprache"), «quelle que soit la manière dont nous allons auprès de la parole, questionner après son "essence", avant tout il faut ceci: que se dise et se donne à nous la parole elle-même. En ce cas, l'essence de la parole devient la dite donation de son déploiement (*die Zusage ihres Wesens*), c'est-à-dire: parole du déploiement (*Sprache des Wesens*). Le titre "Das Wesen der Sprache" (l'essence de la parole) perd à présent même son rôle de titre. Ce qu'il dit est le premier accord résonnant depuis une expérience pensante dont nous tentons d'approcher la possibilité: le déploiement de la parole — : la parole du déploiement». Martin Heidegger, "Le déploiement de la parole". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996, p. 160. No mesmo sentido, comenta Pöggeler: «Heidegger voudrait (...) porter à la parole la question du langage *comme* langage. A cet égard il part lui aussi du parler. Il conçoit la parole (ensemble avec le silence) comme dire - le dire, conformément au sens originel du mot, comme "montrer, faire apparaître, faire voir et entendre" (...) D'après le parler comme dire, le langage se manifeste comme le dire, celui-ci comme le montrer qui fait apparaître et disparaître, se manifester et se retirer du présent et de l'absent» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 379.

Logos de Heraclito, estabelecendo uma relação com alguns dos conceitos presentes em *Sein und Zeit*, de forma a entrevermos toda a perspectiva de fundo do autor sobre a linguagem, o que irá possibilitar a compreensão da unidade de um tal fenómeno com a manifestação do mundo ou clareira em *A Origem da Obra de Arte*, e sempre entremeando com a *Carta sobre o Humanismo*, no que esta última guarda como síntese do pensamento do autor sobre a temática agora em estudo, e naquilo que nos indica como clarificação da mesma.

I. LOGOS ²⁷⁶

²⁷⁶ Sobre a contextualização do presente ensaio, dizem as *Indications*: «Contribution aux *Mélanges* offerts à Hans Jantzen (directeur: Kurt Bauch), Berlin, 1951 (...) Prononcée comme conférence au Club de Brême le 4 mai 1951. Le thème a été développé dans un cours non publié du semestre d'été 1944 sur la "Logique" ». Martin Heidegger, "Logos", p. 344. Relativamente ao itinerário percorrido pelo pensador na sua perscrutação do ser da linguagem, consultar as palavras do próprio em "D'un entretien de la parole", p. 93. Quanto ao termo λόγος, e no que concerne a uma analítica existencial do Dasein, convém referir de modo sucinto que Heidegger já o havia focado em *Sein und Zeit*, e na sua significação essencial como «Rede» (*discurso*, ou segundo a tradução francesa em causa como «parole», o que nos remete tanto para o *discurso*, como para a *palavra*, a *fala* ou a *linguagem*): «Quand nous disons: la signification fondamentale de λόγος est parole, cette traduction littérale ne prend sa pleine valeur qu'une fois déterminé ce que parole veut elle-même dire». Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 59. Já nesta obra, Heidegger, interpreta o λόγος na sua relação com o λέγειν, pois aquele é vislumbrado como um *fazer ver* aquilo que no próprio *discurso* é *dito*, deixando manifesto aquilo sobre o que mesmo λόγος *discursa*, *discorre* ou *fala*. Por conseguinte, o que a linguagem humana *possa* ser, tem de passar sempre pela análise conjunta dos termos gregos λόγος e λέγειν. Enquanto Dasein, na abertura ao mundo, o homem é determinado essencialmente, no seu modo de ser, como λόγος, isto é, abertura a uma presença *discursiva* que *deixa ver* aquilo que um tal *discurso* trata: «Le λόγος fait voir quelque chose (φαίνεσθαι), cela justement sur quoi il est parlé et il le fait voir à celui qui parle (médiateur) aussi bien qu'aux entreparleurs. La parole "fait voir" ἀπό..., à partir de cela même dont il est parlé.» *Loc. cit.* Como ser-no-mundo ou ser-o-aí, o Dasein reporta-se sempre a uma tal abertura enquanto fundamento ontológico e existencial da linguagem humana como *discurso*, ou linguagem como *linguagem* — λόγος. A *linguagem*, enquanto um existencial, e, assim, como um modo privilegiado e determinante do Dasein ser, é considerada na sua originária anterioridade (no *pre*), como a *articulação* significativa da compreensão (*Ver-stehen*) do ser-no-mundo e do sentimento de situação: «La parole est existentiellement cooriginale avec la disponibilité et l'entendre. (...) Si la parole, l'articulation de l'intelligence du là, est un existencial original de l'ouverture, mais si celle-ci a pour constitution primordiale l'être-au-monde, la parole doit avoir essentiellement aussi un genre d'être spécifiquement rapporté au monde. L'intelligence disposée de l'être-au-monde s'exprime comme parole». *Op. cit.*, p. 207. Enquanto *o-aí*, lugar de manifestação iluminadora, o Dasein situa-se afetivamente no mundo como compreensão, sendo constituído essencialmente por uma *linguagem* ou *discurso* que *discorre* sobre o ser do ente e, desta maneira, constituído pela constante possibilidade de uma articulação existencial do que sempre é compreendido, porque constantemente situado na luz da abertura a uma presença — primordialmente, o *discurso* *deixa ver* o mundo onde *somos*. Um tal articular ou reunir do compreendido situado na luz, des-cobre não só o ente no seu ser, mas o homem enquanto Dasein, isto é, abertura a uma presença de ser, à qual somos constantemente *referidos*. Portanto, e porque falamos na relação a uma presença e, assim, ao ser do ente, λόγος

1. *Λέγειν e λόγος*: É precisamente neste ensaio, e mais uma vez no encontro de Heraclito, que Heidegger irá perscrutar o ser da linguagem, não então a partir do fonético ou do dizer como mera expressão, mas do que verdadeiramente possibilita tal articulação concreta, relacionando tanto a linguagem com a desocultação (Presença), como também com a essência do homem enquanto Da-Sein. Assim, e como a linguagem humana é sempre uma articulação verbal enquanto um falar ou um dizer, comecemos por compreender o ser do dizer, de forma a entendermos a essência da linguagem exactamente por aquilo que por esta brota no seio de uma língua, ou seja, naquilo em que propriamente e fundamentalmente consiste²⁷⁷.

Ora, é precisamente neste ponto que o pensador em estudo, e num retomar das raízes gregas, defende que o ser ou a essência do dizer ou falar humano (linguagem) deve ser compreendida desde o sentido do verbo λέγω²⁷⁸. Do mesmo modo, encaminha Heidegger para o verbo grego o horizonte

liga-se ainda ao termo ἀλήθεια, pois é um *discurso* que *faz ver* aquilo de que propriamente o *discurso fala*, *fazendo ver* (como *desvelar* e *velar*) a des-coberta do que estava oculto: «Et c'est une fois de plus parce que le λόγος est un faire voir, que *pour cette raison* même il peut être vrai ou faux. (...) L' "être vrai" du λόγος en tant qu' ἀληθεύειν veut dire: l'étant *dont* il est parlé, dans le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι, l'extraire de sa retraite et le faire voir comme sans-retrait (ἀληθές), le *dévoiler*. Pareillement l' "être faux" ψεύδεσθαι veut dire quelque chose comme tromper au sens de *voiler*: placer quelque chose devant quelque chose (de façon à le faire voir) et par là le faire passer *pour* quelque chose qu'il *n'est pas*». *Op. cit.*, p. 60. Concluindo, a *linguagem é palavra*, é *fala* que, simultaneamente, é um *falar*, um *discorrer*, a partir da qual os homens ganham o fundamento ou o sentido da sua expressão verbal, enquanto palavra ou falar de facto. Assim, os homens falam, pois são constituídos ontologicamente por um *discurso* que *deixa decorrer* um *discorrer*, isto é, porque fundamentalmente pertencem a um tal *manifestar* ou *deixar*. Todavia, e como irá ficar patente na análise que iremos empreender sobre o Λόγος, a linguagem humana deve ser entendida não apenas como abertura ao *discurso existencial*, mas considerada desde a possibilidade originária de um tal existencial ou abertura possibilitante. No fundo, trata-se da Origem de uma tal presença, ou seja, do *próprio* Ser enquanto Λόγος *mesmo*, que acontece como *discurso*, e faz acontecer o *conforme* o *Discurso* — a abertura ao ser pelo Dasein, compreendida como a abertura do Ser.

²⁷⁷ «Penser en suivant la parole exige donc que nous allions jusqu'au parler de la parole afin, auprès de la parole, c'est-à-dire en *son* parler (et non dans le nôtre), d'y trouver séjour. Seulement ainsi nous pouvons parvenir dans le domaine au sein duquel une attente est comblée ou déçue: l'attente que ce soit à partir de son déploiement que la parole s'adresse à nous en nous adressant son être. C'est à la parole que nous confions ce qu'est parler. Nous aimerions ne pas fonder la parole à partir d'autre chose qui ne serait pas elle-même, pas plus que nous ne voudrions expliquer autre chose par la parole.» Martin Heidegger, "La parole", p. 15.

²⁷⁸ «Le dire et le discourir des mortels ont lieu dès leurs débuts comme λέγειν, comme "étendre". (...) C'est dans le λέγειν, au sens d'étendre que l'être du dire et du discourir vient s'articuler: ceci nous ouvre un aperçu sur la décision la plus proche des origines et la plus riche touchant l'être du langage.» Martin Heidegger, "Logos", pp. 255-256.

de compreensão do termo grego afim, isto é, λόγος²⁷⁹. Mas de onde advém uma tal sugestão ou indicação dos termos gregos? De novo do *Obscuro* que questiona, querendo dizer o *enigma* através de *enigmas*²⁸⁰, em direcção à *Claridade* — Heraclito: «Dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma»²⁸¹.

Assim, estamos perante uma sentença que no seu estilo de contensão nos revela, no âmbito do *dizer* ou *falar*, tanto a presença de um *ouvir*, *ouvir dizer*, *prestar ouvido*, *obedecendo*, no sentido de *dar atenção*, *escutar* (ἀκούειν), como de um *estar de acordo*, *reconhecer*, *confessar* [voz activa] e, assim, um *estar de acordo consigo mesmo*, *concedendo*, *prometendo* [voz média] — ὁμολογεῖν. Ainda em relação a este último, podemos nós encontrar uma relação com o adjectivo *conforme*, *homólogo*, *concorde* — ὁμόλογος.

Quanto ao λόγος, e como substantivo masculino, podemos encontrar inúmeras e variadas acepções, das quais destacaremos as três que mais se coadunam com o nosso escopo, a saber, *palavra*, *dito*, *promessas*. Mas, e como já sabemos, um tal termo deve ser compreendido desde o verbo

²⁷⁹ «Ce qu'est le λόγος, nous le trouvons dans le λέγειν.» Martin Heidegger, "Logos", pp. 250-251. Como nos assegura Maria Helena da Rocha Pereira, «dispunha o grego de um verbo λέγειν (em grego clássico: "dizer"), que a princípio significa "colher". Do mesmo étimo, apenas com outro grau vocálico, é λόγος, que designaria o resultado da acção expressa pelo verbo, ou seja, a de "colher" ou "reunir". Do sentido de "reunir" se passa facilmente ao de "fazer a contagem". E neste ponto começa a bifurcação semântica, que poderá exprimir-se pelo seguinte esquema: *contar* - enumerar - narrar; *contar* - conta - cálculo - reflexão - discussão - argumentação. Por sua vez, de "conta" podem ainda derivar-se sucessivamente "consideração", "avaliação", "fundamentação", "relação". Esta é, nas suas linhas gerais, a evolução traçada por A. Debrunner e outros, e posteriormente defendida por W. J. Verdenius, em oposição à de W. K. C. Guthrie e à de E. Kurz, que buscam o sentido básico em "palavra"». Maria Helena Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica - I Volume - Cultura Grega* (8ª edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998, pp. 254-255. Em conclusão, devemos sempre ter em consideração a relação entre λέγειν e λόγος, pois ambos nos reportam ao *mesmo*. No fundo, o que aqui queremos ressaltar, é o facto de Heidegger ter meditado sobre a evolução etimológica do termo em causa, e na sua própria manifestação histórica, de forma a poder *colher* por meio dela o *sentido* que sempre desejou alcançar.

²⁸⁰ «Tímon de Fliunte, autor satírico do século terceiro a. C., apelidou Heraclito de αἰνικτής, "aquele que se exprime por enigmas" (Diógenes L., IX, 6). Esta crítica, legítima, ao seu estilo deu origem, mais tarde, ao epíteto quase invariável de σκοτεινός, *obscurus* em latim (Cícero de *finibus* II, 5, 15, etc.).» G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 189.

²⁸¹ «οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.» *Op. cit.*, p. 193 (Fr. 50).

originário λέγω (1ª pessoa do singular do Presente do Indicativo), em que λέγειν assume o modo do Infinito, e por onde surgem tanto as indicações de *deitar*, *meter na cama*, como a de *juntar*, *escolher*, *enumerar*, *contar*, bem como a de *anunciar*, *ordenar*, *falar como orador*, *dizer*, *querer dizer*, e a de *fazer dizer*.

No fundo, um tal *deitar*²⁸², e escutando agora a nossa língua, é um *estender* como um *colocar*, *lançar* ou *dar*. Num tal *pôr-se*, descobre-se um *largar* ou *deixar* que se relaciona com o sentido de *disposição*. Assim, pelo *deixar* somos conduzidos ao que é *outorgado*, *consentido* num *lançar-se*, tendo lugar um *separar-se* pelo *soltar-se de si*, um *abandonar* que promete algo, *abandonado-se* em plena manifestação, ou seja, entre um *renunciar* e um *entregar-se* — λείπω (*deixar*, *abandonar*); e não podemos, também, encontrar dentro deste contexto uma relação com o termo *emboscada* ou o *lugar da emboscada* (λόχος)? Isto é, e como nos diz o pensador, aquilo que apelando ou atraindo, se esconde ou oculta, para depois se dar a ver, mostrando a sua força, atacando²⁸³? Não nos recorda isto, os termos alemães *stehen*, *setzen*, *bringen* e *erstehenlassen*, os quais podem reunir-se na singular afirmação de um *deixar-surgir* ou *originar-se*? Não é também este o sentido do *repouso* e do *levantar* patentes no *stásis*: *posição* e *situação* enquanto *sistir*? De facto, e como já aqui se pode entrever, estamos, de novo, no âmbito da desocultação, de um *trazer para fora*, *para diante de* (*vor*), para à *luz*, à *presença*²⁸⁴ — um *eingelassen* enquanto *Einigkeit* (*unidade*, *união* ou *harmonia*) e, assim, *Ereignis*.

Ora, é seguindo um análogo ou semelhante processo de perscrutação da *palavra*²⁸⁵, que Heidegger irá conceber, *originariamente*, o λέγειν, e

²⁸² Cujos termos também nos remete para o *legen*. Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 251. Quanto ao que se seguirá, a saber, o desenvolvimento do verdadeiro sentido do λόγος e do λέγειν, comparar com o que Heidegger já estabelece em *Einführung in die Metaphysik* (1935): «Λόγος significa la palabra, el discurso y λέγειν, hablar. Diálogo es mutuo discurso; móno-logo, lenguaje individual. Pero λόγος, originariamente, no significaba discurso, decir». Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica* (2ª edição), tradução de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959, p. 163.

²⁸³ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 251.

²⁸⁴ Ou seja, da «présence, dans la non-occultation, de ce qui est étendu-devant». *Op. cit.*, p. 255.

²⁸⁵ Para o trilhar do caminho da argumentação heideggeriana, passo a passo, e sobre a etimologia do termo λέγειν, ver *Op. cit.*, pp. 251-254. Assim, o facto de nos desviarmos do percurso

argumentativo de Heidegger para ao *mesmo* chegarmos, surge com o preciso intuito de darmos também oportunidade à nossa *língua* de se manifestar na *proximidade* que lhe é própria — escutar na nossa língua, o que a *língua nos diz*. Ainda relativamente à relação entre Heidegger e a etimologia, não podemos deixar de precisar que a mesma não deriva de uma preocupação lógico-gramatical, mas da essencial origem das palavras a partir do Ser como Acontecimento e, assim, em íntima relação com o dito e o não-dito, ou seja, o des-ocultado: «C'est pourquoi, ici comme dans les autres cas, la vérité n'est pas que notre pensée vive de l'etymologie; mais que la règle constante de l'étymologie doit être de considérer d'abord les rapports essentiels de ce que les mots, en tant que paroles, désignent d'une manière encore enveloppée». Martin Heidegger, "La Chose". In *Essais et Conférences*, tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret Gallimard, Paris, 1973, p. 208. O facto de Heidegger agora encaminhar-se para a oferta dos termos gregos, e sua etimologia, para redundar o que sempre defendeu, mostra não só a sua perspicácia, mas, melhor ainda, e no âmbito da defesa do seu pensamento, a sua *atenção à Língua*, pois tudo aparece em *relação* — a *Linguagem* coloca-se como *linguagem* e, assim, como a *relação* que estabelece, enquanto *unidade*, as relações entre os termos. O que agora iremos contemplar é exactamente aquilo que já meditamos anteriormente no nosso primeiro capítulo, mas através de outros termos, de forma a *encaixar* os dois temas *Num* só. No fundo, e segundo a nossa interpretação, trata-se da *Etimologia* enquanto *ἐτυμολογία* (*ἐτυμος*; *λόγος*: entre o *verdadeiro* e a *palavra*) e, portanto, *Etimologia* como *ἐτυμότης* (*verdade*, *verdadeira significação*, *sentido etimológico duma palavra*). Profundamente, e desde o verdadeiro e original sentido do ser como Ser, a simples nomeação do termo *etimologia*, coloca-nos de imediato perante a relação essencial entre *ἀ-λήθεια* e *λόγος*, abrigados no deixar-estendido-reunido-diante, de onde as palavras humanas surgem desde o Acontecimento do Ser como Palavra. Assim, *etimologia* encaminha para o Ser, ao encaminhar para a *reunião* e o *recolher*. Como conclui Richardson: «It is to the emergent ontological difference, appealing to man out of the process of *Ἀ-λήθεια-Λόγος* to bring it to pass, that There-being must respond. The response, as the author conceives (...) is a surrender to negated Being in terms of language. It is an attempt to re-collect the mystery, and whether the re-trieve be made in dialogue with Nietzsche or Parmenides, or simply in a single analysis of words (...), the sense is always the same. Stripping off the everyday meanings of words, the author claims to discern their authentic sense, introducing us thus into the hidden domain of the un-said. (...) He strives to find his own way to their Source (...)» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, op. cit., p. 611. No fundo, o que queremos ressaltar, distingue-se em dois pontos principais: 1) Apesar de não podermos desenvolver a questão do verbal em conformidade com o ontológico, podemos desde já defender que tal relação repousa no estar de acordo com a presença, pois que a linguagem humana repousa essencialmente na *linguagem* que deveras *fala*. Assim, todos os termos verbais estão de acordo com o acontecer da presença, sendo em conformidade com o brotar da mesma enquanto discurso — só *há* dizer, como *dizer*. Deste modo, os termos, e na sua originalidade grega, nas origens do verdadeiro pensar, reportam-se sempre a um *querer dizer* que constitui o homem, reflectindo por isso tal realidade originária — estando de acordo com tal irromper de luz, estão de acordo uns com os outros pelo *mesmo*, sendo a *relação* a estabelecer tais *relações*, *que se querem anunciar*. Como reconhece, Miguel Baptista Pereira, «a experiência do real *dizível* e *perguntável* precede, como pré-compreensão, toda a elaboração conceptual e, por isso, os conceitos, análogos ou unívocos, são derivados necessários do terreno pré-conceptual da palavra (...) e o filósofo hoje, a exemplo de Heidegger, pode explorar, seguindo o paradigma grego, a linguagem que outrora foi a filosofia nascente, ainda muito próxima da poesia que nomeava deuses e veiculava mitos. Esta linguagem dizia o ser e o cuidado do ser que distingue o homem, porque possuía ainda toda a seiva e conservava o eco das experiências originárias da pré-compreensão das coisas». F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos - Um léxico histórico* (2ª edição), prefácio de Miguel Baptista Pereira, tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983, p. XXI. 2) Por conseguinte, a meditação que ocorre a partir das palavras de Heraclito, implica não só a abertura à dimensão de sentido que as suporta, num estar de acordo com a presença que se sempre *se faz dizer*, mas também, e dado o jogo do dito como não-dito, que o verbal também reflecte, a correspondente e incessante busca daquilo que deveras *se quis dizer*. No fundo, mesmo a nível verbal, como por exemplo na tensão do espaço poético, as palavras concretas revelam uma luta na correspondência à realidade fundacional

fazendo justiça à sua evolução etimológica, como um *deitar*, isto é, um *deixar estendido, desdobrado* ou *aberto*, como um *abandonar* ou *pôr-se diante de, na presença de*, e como um *juntar* ou *reunir*, ou seja, um *colher* que é um *recolher*, como *dar acolhimento a* enquanto *abrigo, remetendo-se ao silêncio*. Por conseguinte, e por caminhos similares, alcança Heidegger a concepção de λέγειν como um «deixar-estendido-reunido-diante»²⁸⁶, espreitando já naquela expressão o modo do próprio Ser se manifestar.

O que está aqui em causa é, portanto, a evolução de um *colher* ou *reunir* para um *narrar* ou *falar*. É por meio de uma tal senda que Heidegger poderá afirmar que o dizer humano é λέγειν, ou seja, que essencialmente (ao nível ontológico do Dasein) é abertura a um *colher* e *reunir* que possibilita e *deixa* manifestar-se *diante* o que se *juntou*, de forma a *anunciar* um *dizer*²⁸⁷. Somente porque o fundamento do dizer da linguagem é λέγειν, no sentido já apurado, pode o homem falar do que se desoculta como o aberto-reunido-

que por elas se manifesta. Por isso é que a compreensão essencial de um texto poético de Hölderlin, ou de uma sentença de Heraclito, repousa muito mais no que tais palavras não dizem ou queriam dizer, do que naquilo que de facto expressa — relação com a presença enquanto *querer dizer* ou *ainda por dizer*. Em conclusão, e sempre que deixarmos ser os termos, na sua manifestação grega, portuguesa ou alemã, isso nunca significará que navegamos ao sabor dos sentidos etimológicos, nem que procuramos estabelecer uma ligação lógica entre os mesmos. Somente implica o cuidado ou a atenção que dedicamos aos termos verbais, enquanto manifestações concertas de um discurso, cuja força se concretiza no falar concreto; sendo que é sempre o Ser que leva o aberto à ressonância, e onde um mundo se retira. No verbal ecoa a luz que se manifesta, tornando o dizer humano num único *falar*: linguagem humana como linguagem do Ser.: «Libertar-se do peso e das peias dos conceitos históricos e abrir os ouvidos para aquilo, que através da tradição se nos dirige como o ser dos "sendos", é o sentido da "destruição heideggeriana", imprescindível para uma meditação do histórico na sua densidade originária. Neste caso, a tradição não se reduz a um somatório de proposições veiculadas através do tempo — a um depósito mental —, mas é uma entrega e libertação para o que nos é transmitido como realidade originária e a que temos de responder na nossa diferença histórica, apropriando e modificando». *Op. cit.*, p. IX.

²⁸⁶ «Seulement, λέγειν, *legen*, en tant que "laisser-étendu-ensemble-devant", veut dire précisément que nous avons à coeur ce qui est étendu devant nous, donc qu'il nous concerne.» Martin Heidegger, "Logos", p. 254. Em alemão, temos a seguinte indicação: «beisammen-vor-liegen-lassen» ("letting-lie-forth-in-collectedness"). Cf. William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 492 (Nota de rodapé n.º 4). Isto é, temos o *juntos* e *reunidos* («beisammen»), portanto, a *reunião* («Beisammensein»), como ainda o *diante de, perante* («vor»). De seguida, aparecem-nos o *estar deitado* ou *ficar situado* («liegen») e, também, o *deixar, ceder, conceder, ordenar* e, ainda, o *omitir* («lassen»), bem como o *deixar estar* e o *abandonar* («liegen lassen»). Assim, a nossa tradução por «deixar-estendido-reunido-diante» em íntima relação com a tradução francesa, deve reflectir precisamente o agora indicado no alemão. Para a tradução em português da mesma expressão, descobrimos num outro livro, a saber, de Pierre Trotignon, *Heidegger*, tradução de Armino José Rodrigues, Edições 70, Lisboa, 1990, p. 92, a seguinte forma: «deixar-extenso-diante-reunido».

diante-na-presença. Desta maneira, λέγειν significará sempre um *sistir*, um *estar situado*, como implicará sempre um lugar aberto de manifestação e, assim, lugar de habitação humana como Dasein. No fundo, o dizer humano é transportado à presença do ser dos entes pelo Ser.

Clarifiquemos. A linguagem humana enquanto dizer verbal é também pelo grego significada como λέγειν («dizer»). No entanto, tal λέγειν deve ser compreendido enquanto λέγειν, no sentido descoberto de deixar-estendido-reunido-diante. Todo o dizer e falar humanos devem ser *reunidos* na sua essência ao λέγειν original (o qual também implica um *dizer* como *fazer dizer*), de forma a entender-se a *conformidade patente* entre o dizer humano como *dizer do Ser*, a linguagem humana como *linguagem do Ser*, passando a ser *um* e o *mesmo*, como iremos constatar — λέγειν enquanto λέγειν.

Portanto, e segundo o pensador, a essência ou o ser do dizer da linguagem, e desde os primórdios, deve ser compreendido como o que agora se acabou de apurar na análise do verbo grego. Por conseguinte, e uma vez que um tal dizer como λέγειν deve ser considerado pela relação privilegiada ao patente, no qual algo é deixado ver na sua manifestação²⁸⁸, devemos, pois, considerar que estamos de novo perante o próprio processo luminoso da manifestação, isto é, estamos perante a essência do homem como Dasein. Assim, um tal deixar manifestar-se consiste no facto de deixar ser algo no seu apresentar-se diante de *nós*²⁸⁹, desse *nós* que tem de ser compreendido como o *humano* do homem, ou seja, o Dasein enquanto ser-no-mundo ou ser-na-presença — *o-aí*. No fundo, o dizer de facto da linguagem deve reportar-se sempre a um plano de manifestação onde algo

²⁸⁷ «Λέγειν, c'est étendre. Étendre est l'acte, recueilli en lui-même, qui laisse étendu-devant ce qui est ensemble présent.» Martin Heidegger, "Logos", p. 255.

²⁸⁸ «Ce que le λέγειν a à coeur alors qu'il laisse être-étendu-ensemble-devant, c'est que ce qui est devant nous soit ainsi à l'abri dans le non-caché (...) la *présence*, dans la non-occultation, de ce qui est étendu-devant.» *Loc. cit.* Depreende-se, então, que aquilo que é *deixado diante de nós* é *presença* enquanto des-ocultação. Portanto, ao falarmos da linguagem, estamos simultaneamente a dirigirmo-nos para o domínio da verdade.

²⁸⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 254-257. No mesmo sentido de haver necessidade de traduzir o *nós* como o *lugar* ou Dasein, ver William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 494.

se patenteia, onde algo surge como a possibilidade íntima de um dizer verbal, não devendo o homem olvidar tal relação originária e radical.

Daqui pode ainda inferir-se, e segundo a nossa interpretação, que se o λέγειν originário implica um *colher* e *reunir*, bem como um *deitar* enquanto *dar* ou *colocar*, ele também deve ser compreendido como *dizer*, pois, enquanto deixar-estendido-reunido-diante, é igualmente um *ordenar* de um *dizer* como *fazer dizer* ou *querer dizer*, que *diz-nos* algo de reunido-diante (enquanto silêncio, como veremos). Deste modo, pode o λέγειν relacionar-se com a nomeação verbal da linguagem humana, a qual há-de assumir as *mesmas* possibilidades do manancial de onde surge, ainda que a um nível *sonoro* distinto.

Como constata Heidegger, o λέγειν sempre foi entendido como dizer — acepção corrente, e comumente aceite, do verbo grego em causa²⁹⁰. Todavia, um tal dizer verbal da linguagem, brota ou surge a partir de um originário *deitar*, *colher* ou *reunir*, que *faz dizer*. Portanto, devemos compreender a íntima relação existente entre os sentidos apurados no verbo grego em estudo, naquilo que é próprio a cada um, de maneira a podermos captar a essência, e a relação do dizer da linguagem ao *dizer* (em regime de simultaneidade), sendo neste que aquele se *articula* como dizer concreto, ou melhor, que o *dizer* diz concretamente, no seu exercício concreto de língua²⁹¹. Se o dizer da linguagem é propriamente um deixar-estendido-reunido-diante, um tal deixar-desdobrar manifesta-se não só na necessidade de haver Dasein, mas como também na necessidade de algo ser efectivamente dito, pois é a única forma de algo reunido poder ser revelado ou dito correspondentemente. E se a significação do verbo grego é vulgarmente expressa como dizer, adquirindo o predomínio sobre os restantes sentidos, isto somente significa, como nos alerta Heidegger, que o próprio λέγειν enquanto estender, *deixa-se* dominar por algo que lhe é

²⁹⁰ «Quinconque sait un peu de grec n'ignore pas que λέγειν signifie "dire" et "parler". (...) Comment nier que dès les débuts de la langue grecque λέγειν ait signifié parler, dire, raconter?» Martin Heidegger, "Logos", p. 251.

²⁹¹ «C'est dans le λέγειν, au sens d'étendre que l'être du dire et du discourir vient s'articuler: ceci nous ouvre un aperçu sur la décision la plus proche des origines et la plus riche touchant l'être du langage.» *Op. cit.*, p. 256.

próprio ser (enquanto silêncio, e como articulação concreta), mas sempre confiando um tal modo predominante de ser àquilo que lhe garante sentido e, verdadeiramente, o constitui.

Ou seja, e em primeiro lugar, se o λέγειν original é propriamente *dizer* pois diz ou discorre sobre algo, um tal discorrer não é senão como um deixar-estendido-reunido-diante que diz ou anuncia algo. Em segundo lugar, o facto do próprio λέγειν ter sido aceite culturalmente como dizer, é uma forma do próprio deixar predominar, e na sua relação com o humano do homem, aquilo que concorda com este, e que o leva a dizer que algo é, reunindo o dizer do homem num *dizer* original, o qual sempre lhe anuncia o verdadeiro reunir, a cada momento *presente* na linguagem. Em terceiro lugar, e dada a evolução do próprio verbo, constata-se que o homem, de alguma maneira, e mesmo que somente assuma a partir de certa altura um dos sentidos finais do verbo grego, suportou a abertura concreta que o fez relacionar o dizer com um colher ou reunir, sem disso se aperceber ou meditar — *língua que estabelece relação. Em conclusão, e a partir deste momento, já nos é possível afirmar em definitivo, e sem suscitarmos qualquer tipo de mal-entendido, que a essência do dizer é dizer, ou a essência do λέγειν (dizer) é λέγειν (estender), estando ambos na origem simultânea do mesmo, sendo que o falar verbal é apenas a forma do próprio falar, predominar, deixando algo se manifestar sonoramente no seu ser*²⁹² — *no fundo, a linguagem humana só podia ser de acordo com aquilo que é*

²⁹² Na igual tentativa de compreender o texto heideggeriano sobre este mesmo aspecto, comenta Richardson: «Making the most of what indices we have, we understand the author to mean: wherever we find λέγειν in the above exposition, we may read "to utter" (*Sagen*). This will mean that we may understand the Λόγος to be the aboriginal Utterance (*Sage*), sc. the utterance of Being, or Being-as-utterance, and human language as having the same relation to aboriginal Utterance as the gathering-point (among beings) has to the gathering-process as such, or as There-being has to the Being (of beings) to which it belongs. Presumably, authentic language comes-to-pass when There-being acquiesces to Being-as-utterance and, true to its commitment, achieves its own authenticity (...) Furthermore, we must realize that authentic utterance takes place only insofar as There-being achieves its own authenticity. In this respect, the author was more explicit in an aside during the *Physics* seminar (1940) than in 1944, at least according to the text we have at our disposal. In 1940, he remarked that the λέγειν-λόγος signifies that relationship "... on the ground of which [beings] as such gather themselves for the first time around man and for him (...) The words, however, that [daily] language uses are only the left-overs of the [original] Word, [and] on the basis of these man never finds his way back again to beings except on the ground of λέγειν...".» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 497.

*deveras linguagem (dizer como deixar-estendido-reunido-diante), sendo que como linguagem, o dizer da linguagem humana é sempre um deitar, ocorrendo, assim, apenas um como sendo o mesmo, isto é, um dizer como estender que faz falar, e fala concretamente*²⁹³. *Deste modo, a linguagem humana, no seu falar ou dizer, é sempre um anunciar do seu ser enquanto relação entre desocultação e discurso e, desta forma, será sempre entendida por ela mesma enquanto linguagem, pois a linguagem somente pode ser compreendida enquanto a mesma.*

Portanto, o λέγειν original, reporta-nos à *linguagem*, pois manifesta-se sempre como algo a dizer, reunindo ou recolhendo como querer fazer dizer, deixando-diante. Por isso é que o dizer humano tem o seu fundamento no *dizer* como deixar-estendido-reunido-diante, deixando ser espontaneamente a relação entre a desocultação e a *linguagem* como algo em que o verbo grego desde os seus primórdios sempre ensinou a *colher*, apelando de modo não-dito a uma tal correspondência²⁹⁴.

Assim, e sem desenvolvermos mais a temática entre o *silêncio* e o *som*²⁹⁵, debruçemo-nos privilegiadamente sobre a relação entre o deixar-

²⁹³ «Dire, c'est l'acte recueilli qui rassemble et qui laisse les choses étendues les unes près des autres (...) En tant que λέγειν, le parler ne se détermine pas à partir du son qui exprimerait le sens.» Martin Heidegger, "Logos", p. 257.

²⁹⁴ «Dire et discourir, si on les prend dans leur être, reviennent à laisser être-étendu-ensemble-devant tout ce qui, étant situé dans la non-occultation, est présent. De bonne heure et d'une façon qui régit tout le domaine du non-caché, le λέγειν originel, l'étendre, se déploie comme dire et discourir. Le λέγειν, au sens d'étendre, se laisse dominer par ce mode prédominant de lui-même. Mais il le fait seulement pour confier ainsi, dès le début, l'être du dire et du discourir à la puissance supérieure de l'étendre proprement dit.» *Loc. cit.*

²⁹⁵ Aproveitamos o momento, para ressaltar que não será aqui abordada a relação palavra-silêncio, a qual consideramos de extrema importância para uma análise plena da poesia, e da vulgarmente intitulada significação poética, dada a dimensão da própria dissertação em causa. De algum modo, um estudo sobre a experiência poética da palavra, deve, forçosamente, passar por uma importante questão, a saber, «que montre l'expérience poétique avec le mot quand la pensée pense à sa suite?» Martin Heidegger, "Le déploiement de la parole", p. 177. Apesar de não podermos dedicar muito do nosso tempo ao tema em causa, não podemos deixar de dar algumas indicações, sendo a primeira referente à obra *Sein und Zeit*, que assim como indica que «quand il s'accomplit concrètement, le parler (faire voir) a le caractère de l'oral, de l'élocution vocale en mots», também nos remete para o facto de que «l'intelligence disposée de l'être-au-monde s'exprime comme parole. Le complexe entier de signification dont relève l'intelligence passe en mots. Aux significations viennent se greffer des mots. Jamais des mots-choses ne se voient assortis après coup de significations. L'extériorisation orale de la parole est la langue» Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 59, e p. 207, respectivamente. No mesmo contexto, indagará mais tarde Heidegger: «Dans l'ébruitement, qu'il soit discours ou écrit, le silence est brisé. A quel contact se brise la résonance du silence? Comment le silence parvient-il, en tant que brisé, au bruir du mot? Comment l'apaisement brisé du silence marque-t-il le discours

estendido-reunido-diante e a presença enquanto des-ocultação. Se a linguagem humana deve ser compreendida em termos da sua essência como um deixar-estendido-reunido-diante, tal deixar deve também ser compreendido em sintonia com aquilo que já em *Sein und Zeit* foi indicado como o *discurso* ou λόγος (silêncio ontológico)²⁹⁶. No fundo, e como já vimos, o ser da linguagem deve ser sempre compreendido a partir do λόγος e do λέγειν, ou melhor, do λόγος como λέγειν, e vice-versa²⁹⁷.

Ora, e se escutarmos a nossa língua, um *discurso* reflecte no seu brilho próprio a acção de um *discursar* ou de um *fazer discurso*; no fundo, de um *discorrer sobre*²⁹⁸. Em português antigo, *discurso* liga-se, também, a *decurso*, ou seja, aquilo que *decorre*, *duração*²⁹⁹. Enquanto *narração*, *justificação* ou *argumento*, o λόγος como *discurso* e, assim, como *palavra* ou *dito*, manifesta-se, primordialmente, como *recolhimento* ou *reunião* de si mesmo enquanto *anúncio*, *dito* ou *palavra*, isto é, como *ordenação* do que o *discurso reúne* e *diz* enquanto *discurso dito* ou *palavra dita*. Assim, o *discurso deixa revelar*³⁰⁰ o que, enquanto *a dizer* e *dito*, o próprio *quer dizer*

mortel qui retentit en vers et en phrases?» Martin Heidegger, "La parole", p. 35. No fundo, não nos remeterá tudo isto para o ensaio sobre a *arte*, onde no aberto do mundo a «linguagem obtém o dizer», e onde também se dá o *retirar* da obra enquanto instalação de um mundo, «na ressonância dos sons e no poder nomeador da palavra»? Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 36.

²⁹⁶ O próprio ensaio em análise aponta para uma tal direcção quando diz que «le λόγος amène ce qui apparaît, ce qui se pro-duit et s'étend devant nous, à se montrer de lui-même, à se faire voir en lumière (cf. *Sein und Zeit*, § 7 B)». Martin Heidegger, "Logos", p. 257.

²⁹⁷ «Λόγος est à la fois λέγειν, "énoncer", et λεγόμενον, "ce qui est énoncé".» *Op. cit.*, p. 251.

²⁹⁸ Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 208: «Parler, c'est parler sur...».

²⁹⁹ Aquilo que dura, apresentando-se na sua presença e duração, é aquilo que *é*, ou que se desocultou. Cf. Martin Heidegger, "Alètheia", p. 312 (*Nota de rodapé n.º 1*).

³⁰⁰ E não significa λόγος, também, uma *revelação divina*, *resposta dum oráculo*? E não é Heraclito que nos diz que «o senhor, cujo oráculo está em Delfos, nem fala (λέγει), nem oculta, mas manifesta-se por sinais(σημαίνει)»? G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 217 (*Fr. 93*). Falar (reunir) é aqui oposto ao ocultar e, portanto, entendido como um claro revelar. Todavia, parece que tudo ganha primazia no oracular, por diferença aos outros dois modos expressos na sentença. Mas já não vimos que o oracular também está implicado no sentido do λόγος? E não é verdade que o verbo grego σημαίνει, reporta-nos para um *assinalar*, um *dar o sinal*, que como tal é um *mandar*, *ordenar*, *indicar* e, assim, um *deixar ver um presságio* (os deuses), um *predizer*, *anunciar*, do mesmo modo que é um *revelar* ou um *manifestar-se*? Não nos coloca também um tal verbo perante uma relação entre λέγειν e ἀλήθεια? Assim, e segundo a nossa interpretação, o que está aqui em causa é a essência do falar como um deixar-estendido-reunido-diante, a qual não é somente reunião reveladora, nem apenas ocultação, mas λέγειν, entre o revelar e ocultar, sendo, deste modo, um *oracular* — apesar de *ser manifesto*, resguarda-se como enigma, como misterioso, como obscuro; contudo, não deixa de *revelar*, enquanto é também um *ordenar* ou *reunir* como um *anunciar*, um *dar* que

e diz. Se λόγος é discurso, também é *palavra* e, assim, *linguagem* ou *articulação* originária, na medida em que é pela *palavra* que há a possibilidade de falar, afirmar ou negar algo. Por conseguinte, o λόγος enquanto *linguagem* é um deixar-diante-de-nós aquilo que se apresenta e se manifesta, *fazendo ver* algo na luz da presença, deixando ser o próprio *discurso* como um *discursar sobre* tal desvelamento. No fundo, λόγος é *reunião e articulação* da presença — *discurso* do mundo.

Portanto, o λόγος ao deixar (λέγειν) revelar-perante o que propriamente um tal discurso trata, manifesta-se sempre por relação ao desvelamento do ente, sendo o dito a «coisa estendida-diante e apresentada após recolhimento» ou «coisa dita»³⁰¹, isto é, o ente desocultado na sua presença, no seu ser, deixando a desocultação ser no recolhimento discursivo que lhe é próprio. E isto é o que propriamente o λόγος é, ou seja, um deixar que algo se des-cubra, um deixar discursivo como um dizer do ser do ente. Mas não pertence um tal desvelar ou desocultar, e propriamente, à ἀλήθεια, enquanto manifestação da verdade do ente no seu ser? No fundo, e como já analisamos, se a ἀλήθεια como presença é abrigada pertença reunida na desocultação, o λόγος como λέγειν, é um deixar ser tal desocultação do ente pelo recolhimento e reunião próprias a um deixar que se deixa dominar por um *querer dizer*. Mas tratando-se sempre de um reunir e abrigar, e de um deixar-surgir da verdade do ente, não se trata sempre de *um* e do *mesmo*? Não estamos nós situados perante um *único* estendido-reunido-diante, ou teremos nós de imaginar a separação da *desocultação* e da *linguagem*, para

simultaneamente é um *deixar ver* e um *pre-dizer*. Portanto, devemos sempre entender o λέγειν como um *dizer e não-dizer*, que se manifesta, simultaneamente, como presença discursiva, implicando no seu discorrer um re-velar como des-ocultação, qual oracular (re-velar) heraclitiano. Desta maneira, pensamos que nos aproximamos mais de Heidegger quando o mesmo, e a propósito da sentença em análise, defende que «a partir de la esencia del λόγος, entendido como reunión, se ofrece una consecuencia esencial para el carácter del λέγειν. Puesto que éste, en tanto reunión así determinada, se refiere a la originaria totalidad reunida del ser, y puesto que el ser significa llegar al estado de desocultamiento, tal reunir tendrá el carácter fundamental del abrir, del hacer patente. Λέγειν entra, de ese modo, en claro y agudo contraste com encubrir y ocultar. Este hecho está inmediata y unívocamente justificado por una sentencia de Heráclito. El fragmento 93 dice: "El soberano, cuya profecía aconteció en Delfos (...), ni reúne ni oculta (...), sino que da señales". Reunir está aquí en oposición a ocultar. Reunir es, en este caso, des-ocultar». Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 208.

³⁰¹ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 258; e p. 260 (*tradução livre*).

num segundo momento percebermos o recolher do que se decocultou no intuito da verdade ser coisa dita, deixando-a ser conforme à sua manifestação? A coisa dita não refere já o ser do ente como dito, isto é, a desocultação como dito, e o dito como desocultação? E não é a um tal sentido de *unicidade* que nos reportamos quando mencionamos o discurso³⁰², como um deixar ser o próprio dis-curso enquanto dis-correr do dito ou palavra? Ou melhor, quando Heidegger nos incita a pensar o λέγειν como ὁμολογεῖν³⁰³, isto é, o λέγειν *está de acordo* com a desocultação, enquanto esta também deixa-surgir o estendido-reunido-diante e, assim, *está de acordo consigo mesmo* enquanto colocar ou deixar-estendido-reunido-diante, pois trata-se sempre da relação do *mesmo*³⁰⁴? Não dizem ambos a *mesma coisa*³⁰⁵? Apesar do augúrio, devemos continuar o nosso caminho onde um desbravar tem lugar, de modo a permitir o terreno propício para uma tal confirmação.

*Concluindo, o que não é possível descurar é o facto do ser do falar somente poder ser meditado a partir da presença*³⁰⁶, como aquilo que diante

³⁰² Entenda-se o *dis-correr* e o *dis-cursar*, no sentido de um *correr para*, estando afecto a, seguindo o caminho doado, frequentando-o, suportando-o e, portanto, o discurso como um discurso no sentido próprio de um *caminho* que guarda nele mesmo a *distância*, e que sempre *está a caminho*, a de-correr. No fundo, vislumbra-se no dis-curso o que se *afasta*, como *brecha* no caminho, tirando caminho ao caminho. Assim, o caminho é um descaminho.

³⁰³ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 260. Ora, este *colocar conforme* deriva, e como já vimos, da sentença de Heraclito quando este indica o verbo ὁμολογεῖν. Assim, o λέγειν como um ὁμολογεῖν, significa um *dizer* enquanto este *está de acordo* ou em harmonia com o que é *dito*. Apesar da nossa pressuposição recair sobre o *estar de acordo*, o *abrigar*, e o *oracular*, não podemos deixar de remeter uma tal *reunião* a um outro texto heideggeriano, onde é focada a relação entre λόγος e φύσις (sobre a qual, e no âmbito do nosso trabalho, não poderemos desenvolver) : «Reunir es (...) des-ocultar, hacer patente. Ahora se debe plantear la siguiente simple pregunta: de dónde la palabra λέγειν, reunir, pudo haber tomado la significación de hacer patente (desocultar), en oposición a ocultar, sino de su relación esencial al λόγος, en el sentido de φύσις? El imperar que se muestra al brotar es el estado de desocultamiento. Conforme con esta referencia λέγειν significa: ex-poner lo desoculto como tal, el ente en su estado de desocultamiento.» Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 208.

³⁰⁴ «Un pareil λέγειν est l' ὁμολογεῖν: un comme même, étendu-devant, le laisser étendu-devant, recueilli dans le "même" de son "être-étendu-devant".» Martin Heidegger, "Logos", p. 260.

³⁰⁵ «Un tel "laisser-étendu" pose (*legt*) ce qui est étendu-devant comme un "étendu-devant". Il pose celui-ci comme ce que celui-ci est lui même. Il pose un et le même dans un. Il pose un comme étant le même.» *Op. cit.*, p. 260.

³⁰⁶ «(...) le parler du langage se produit à partir de la non-occultation des choses présentes et se détermine comme le laisser-étendu-ensemble-devant, conformément au fait que la chose présente est étendue devant nous.» *Op. cit.*, p. 257.

do Dasein³⁰⁷ se estende-reunido e, portanto, que só aquando de uma tal desocultação pode o homem deixar algo ser na reunião apresentada diante. Apenas quando *houver* ser do ente, *haverá* possibilidade de algo ser dito, apelando. Por conseguinte, e de algum modo, a própria presença como desocultação deve ser também entendida como discurso, isto é, como um colocar-se que deixa a descoberto o ser do ente, de maneira a que o homem ganhe o seu modo de ser enquanto compreensão, disposição e discurso: *na verdade e no discurso*.

Portanto, se o λόγος como λέγειν é determinado por um deixar manifestar-se o desvelamento do ente, então, o dizer da linguagem humana é na sua essência λέγειν, mas sempre a partir do que um tal discorrer deixa des-coberto. Assim, defende Heidegger que o dizer humano está sempre comprometido com a desocultação que lhe dá *ser*, e onde como λέγειν, verdadeiramente se articula, sendo que deixando ser a desocultação, deixa o ente ser o que lhe for próprio ser³⁰⁸.

Só desta forma podemos nós *fazer parte* do que nos é dito, pois fazemos parte de uma tal manifestação ou desocultação do ser dos entes, e onde sempre *compreendemos* enquanto Dasein. Por isso é que o *dizer*, *diz* a desocultação do ente enquanto coisa dita, nunca sendo um *dizer* abstracto.

Mas como vimos, se Heraclito diz algo, ele conformemente *ouviu* ou *ouviu dizer* algo (ἀκούειν). Ou melhor, *ouviu, prestando atenção*, ou seja, *escutou* ou *compreendeu* algo³⁰⁹. Todavia um tal *ouvir* deve ser determinado

³⁰⁷ Todavia, o facto do Dasein ter a possibilidade de se abrir ao seu modo próprio de ser é algo que é outorgado pela Apropriação, a qual concede a abertura do aberto — clareira ou mundo.

³⁰⁸ «Car en tant qu'il rassemble et en même temps laisse étendu devant nous, le dire reçoit son mode d'être de la non-occultation de ce qui est ensemble étendu devant lui. Mais le dévoilement du caché, son passage dans le non-caché, c'est la présence même de la chose présente, c'est là ce que nous nommons l'être (*Sein*) de l'étant. Ainsi ce parler de la langue qui a son être dans le λέγειν au sens d'étendre ne se détermine ni à partir du son émis (φωνή) ni à partir de la signification (σημαίνειν).» Martin Heidegger, "Logos", p. 256.

³⁰⁹ De ressaltar que já em *Sein und Zeit* (§ 34) Heidegger refere-se ao «escutar» ou «escuta», no âmbito de uma breve análise da temática sobre a linguagem enquanto «Rede», como algo de constitutivo ou essencial ao próprio *discurso*. De facto, e perante a analítica existencial do Dasein, acentua Heidegger a importância do escutar, pois que «la parenté étroite qui unit la parole à l'entendre et à l'intelligence s'éclaire bien si l'on part d'une possibilité existentielle appartenant au parler lui-même, à savoir l'écoute. Ce n'est pas un hasard si, dans le cas d'une écoute qui n'a pas été "correctement" saisie, nous disons n'avoir pas "entendu". L'écoute est constitutive de la parole.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 210. Ao considerar que assim como todo o falar humano tem como fundamento o discurso, também toda a percepção acústica

a partir do mesmo *plano* do dizer da linguagem humana e nunca a partir de uma dada «transmissão de sons»³¹⁰. Portanto, «hören», enquanto *ouvir* ou *ouvir dizer* («hören sagen»), não é analisado desde o sistema auditivo do homem, nem a partir dos fenómenos acústicos, mas a partir daquela compreensão ontológica possibilitada pelo Ser enquanto processo de iluminação ou presentificação³¹¹.

funda-se na escuta e, portanto, naquele em simultâneo, Heidegger estabelece que «être à l'écoute de... c'est l'être-ouvert existentiel du Dasein en tant qu'être-avec tourné vers les autres», assim como «l'écoute constitue même l'ouverture primordiale et véritable du Dasein à son pouvoir-être le plus propre, écoute qui s'ouvre à la voix de l'ami que tout Dasein porte auprès de lui», concluindo que «comme être-au-monde ententif en compagnie des autres, il est "à l'écoute" de la coexistence et de lui-même, il s'y soumet et, en cette "soumission attentive", il est "partenaire d'écoute"». *Loc. cit.* De alguma forma, o escutar apresenta-se como algo de central e primordial por relação à própria abertura do Dasein na sua compreensão do ser. A título de curiosidade, deve referir-se o facto de na Tradição, ou especificamente na mescla da filosofia socrático-platónica, Hipóteles ter dito a Sócrates que Lísias era «muito amigo de escutar» (*philekoos*). Cf. Platão, *Lísias*, introdução, versão do grego e notas de Francisco Oliveira, Instituto Nacional de Investigação Científica - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1980, p. 45.

³¹⁰ «Si donc le dire n'est pas déterminé à partir du son émis, alors l'entendre qui lui correspond ne peut pas non plus consister en premier lieu en ceci qu'une voix frappant l'oreille est alors captée, que des sons affectant notre ouïe sont transmis plus loin. Si notre entendre était avant toute pareille saisie et transmission de sons, s'il n'était jamais que cela, à quoi d'autres processus viendraient ensuite s'ajouter, alors il serait vrai que le message sonore entrerait en nous par une oreille pour en ressortir par l'autre. C'est bien ce qui arrive quand nous ne sommes pas recueillis sur ce qui nous est dit.» Martin Heidegger, "Logos", p. 258. Como nos esclarece Hannah Arendt, e no contexto do *ouvir*, «as metáforas extraídas da audição são muito raras na história da filosofia, sendo a excepção moderna mais notável os últimos escritos de Heidegger, onde o eu pensante "ouve" o apelo do Ser». Hannah Arendt, *A Vida do Espírito - Volume I - Pensar*, tradução de João C. S. Duarte, Instituto Piaget, Lisboa, 1999, p. 123. Ainda relativamente ao *ouvir*, facilmente podemos constatar que o mesmo pode ser remetido para o âmbito de um atender enquanto obedecer, do mesmo modo que o λέγειν no seu ordenar ou mandar. Assim parece que de alguma forma somos encaminhados para um obedecer como essência humana perante a autoridade do Ser, cedendo ao seu Acontecimento, reconhecendo-o como o que *manda* e *ordena*. No entanto, diz-nos Heidegger a propósito da *relação*: «En tant que cela même, l'Être reste mystérieux, la proximité égale d'une puissance non contraignante. Cette proximité déploie son essence comme le langage lui-même». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 83. Sem obrigar à força, o Ser apenas deixa-estendido-reunido-diante aquilo que surge enquanto *Graça* a nada obrigada e, assim, fazendo acontecer a *mesma conformidade gratuita*. No fundo, o surto do Ser (querer) é algo a que o homem esteve desde sempre ligado, e o qual sempre lhe causou o espanto, sendo por natureza impelido a um tal Acontecimento não por obrigação, mas motivado pela sua admiração bem-disposta — não constringendo, liberta, liberando. Para uma breve referência ao escutar como obedecer, *consultar*, Hannah Arendt, *A Vida do Espírito - Volume I - Pensar*, p. 124.

³¹¹ O que Heidegger quer aqui explicitar, e como já pudemos entrever por meio de outros exemplos, é o facto de que todas as coisas que o aparelho auditivo ouve, são na sua origem possibilitante concedidas não pelo ouvido («Gehör») enquanto órgão físico ou pelo sentido da audição, mas pelo *poder ouvir* humano enquanto *escutar originário* do sentido que se manifesta enquanto verdade dos entes. Por conseguinte, e evitando Heidegger a queda na defesa dos *sentidos empíricos*, nós temos orelhas para ouvir determinados sons (os quais são sempre audições de sons relacionadas com o ente manifesto, e nunca um som isolado e puro) porque nós *compreendemos* enquanto somos no mundo onde *há* manifestação do ente na sua presença,

«Hören», e enquanto *ouvir*, deve ser percebido como «auf etwas hören», ou seja, um *escutar*, *prestando atenção*, *compreendendo*. Deste modo, «hören» liga-se a «hören», a um *escutar* ou a um *estar à escuta* («auf etwas hören»). No fundo, o que Heidegger quer denotar é que o sentido do *ouvir* em causa, não é meramente o ouvir como algo de percebido pelo sentido do ouvido e, portanto, resultante da audição ou aparelho auditivo, mas que tal *ouvir* é um *atender*, isto é, *um prestar atenção a*. No propósito de afastar um tal sentido de um mero *ouvir*, especifica o pensador, que o mesmo deve ser entendido como um *ouvir prestando atenção*, um *escutar*, *compreendendo*. Só desta maneira pode um *dar ouvidos a* ter o seu lugar. Por isso, diz Heidegger que o *verdadeiro ouvir*, antes de tudo, é um *escutar originário* ou, então, que o verdadeiro ouvir apenas deve ser entendido no sentido de um poder escutar, remetendo-nos, pois, para um determinante e não desinteressado atender.

Ora, o que podemos escutar, prestando atenção, é precisamente aquilo que nos é dito enquanto discurso ou palavra diante de, e desta maneira, o ser

porque na anterioridade *há* uma relação apropriante que nos *coloca* na *presença* das coisas ditas. Enquanto compreensão do ser do ente estamos desde sempre reunidos-diante no que compreendemos. Assim, o ouvir físico naquilo que ele próprio percebe só pode ser entendido pelo *verdadeiro ouvir* enquanto *escutar originário*. Ouvimos, pois *compreendemos*. Ouvimos pois algo se *patenteou*, *abriu*, *concedeu*, *convocou* como ser do ente. Como nos diz o pensador: «Si les oreilles ne sont pas immédiatement requises par le véritable entendre au sens de pouvoir écouter, alors la situation respective de l'entendre et des oreilles est à tous égards particulière. Nous n'entendons pas parce que nous avons des oreilles. Nous avons des oreilles, nous pouvons être dotés d'oreilles corporelles, parce que nous entendons. Les mortels entendent le tonnerre du ciel, le vent dans la forêt, le clapotis de la fontaine, les accords de la harpe, le grondement des moteurs, les bruits et rumeurs de la ville; mais toutes ces choses, les mortels ne les entendent (*hören*) que, et dans la mesure où, de quelque manière, eux-mêmes en font déjà partie (*zugehören*) et n'en font pas partie». Martin Heidegger, "Logos", *op. cit.*, p. 259. Já em *A Origem da Obra de Arte*, o mesmo autor afirmara que «jamais, na ocorrência das coisas, percebemos primeiro (...) uma afluência de sensações, por exemplo, sons e ruídos, mas, pelo contrário, ouvimos a tempestade a assobiar na lareira, ouvimos o avião trimotor, ouvimos o Mercedes e o distinguimos imediatamente de um Adler. Muito mais próximo do que todas as sensações estão, para nós, as próprias coisas. Ouvimos em casa a porta a bater e nunca ouvimos as sensações acústicas ou mesmo os meros ruídos.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, *op. cit.*, pp. 18-19. Do mesmo modo, e em *Sein und Zeit*, defendia o pensador: «Il faut déjà prendre une attitude très artificielle et très compliquée pour "écouter" un "pur bruit". Mais que nous écoutions d'emblée des motocyclettes et des voitures, c'est la preuve phénoménale que le Dasein en tant qu'être-au-monde séjourne chaque fois déjà *auprès* de l'utilisable intérieur au monde, et non pas d'abord auprès de "sensations" dont le fouillis devrait commencer par être mis en forme pour fournir le tremplin d'où s'élance le sujet pour parvenir finalement jusqu'à un "monde" Le Dasein en tant qu'il est essentiellement ententif est d'emblée *auprès* de l'entendu.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p 210.

do ente no seu deixar ser, na desocultação recolhida, reunida, abrigada, guardada e recebida³¹². Por isso é que escolhemos como sinónimo ou sentido radical do escutar a reunião do *ouvir dizer* que relaciona-se com o recolhimento ou o discurso que discorre, não no sentido de um mero ouvir dizer como se se tratasse de um boato ou de algo de que não se tem a certeza, indeterminado, mas no sentido ontológico e determinante de um escutar o recolhimento como dito, o qual reúne e abriga-se como fazer ou querer dizer. Assim o verdadeiro ouvir como escutar, e na sua relação íntima com o discurso, é um ouvir o dizer do discurso. Tal ouvir dizer, ou ouvir o dito, encontramos tanto no grego, como já vimos, e de igual modo no alemão, a saber, enquanto «*hören sagen*».

Todavia, com o escutar, e segundo a nossa interpretação, Heidegger tenta lançar uma ponte entre o discurso que diz algo, e onde tudo desde cedo encontra-se sempre articulado, à possibilidade de atender ou alcançar um tal discurso da abertura em que somos. Mas um tal ouvir dizer não é algo que fica ao lado do discurso, ou de parte do mesmo, mas *faz parte* do λόγος que como revelação revela ou anuncia algo como o ente desocultado³¹³. Somente porque *há* algo a revelar, a *dizer*, é que *há* ouvir e, portanto, *ouvir dizer*. Assim, o ouvir dizer é uma possibilidade inerente ao próprio discurso sobre a desocultação, sendo o *recolher*, *concentrar-se*, próprio ao recolhimento, como possibilidade de *haver atendimento* ao discorrer ou deixar ser do discurso. Desta forma, é fácil de entender que como *dizer*, o *ouvir dizer* é λέγειν e, como tal, é um modo do próprio λόγος ser. A partir do próprio recolher do recolhimento, pode o homem ser reunido e abrigado no seio do discurso enquanto Dasein, compreendendo, pois *há* escutar originário como um ouvir dizer do dizer primordial, ou melhor, *há* escutar como um modo do próprio dizer *fazer dizer*, *fazer-se compreendido* pela reunião do dito. Por isso mesmo, e do mesmo modo que o λέγειν, o

³¹² «Mais ce qu'on nous dit est lui-même la chose étendue-devant et présentée après recueillement. Entendre est proprement ce recueillement, concentré sur la parole qui nous est adressée, qui nous est dite. Entendre est avant tout se recueillir et écouter. Peut entendre celui qui peut écouter.» Martin Heidegger, "Logos", p. 258.

³¹³ «Quand donc avons-nous entendu? Nous avons entendu, quand nous *faisons partie* de ce qui nous est dit. Dire la chose dite est λέγειν, laisser-étendu-ensemble-devant.» *Op. cit.*, p. 260.

verdadeiro ouvir, enquanto o *mesmo*, revela-se no seu modo de ser conforme λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν, isto é, de acordo com o próprio λέγειν, porque constitutivo do próprio discurso e, assim, desdobrando-se segundo um deixar-estendido-reunido-diante aquilo que se manifesta como estendido-reunido-diante, e de acordo com, ou *fazendo parte*, do discurso enquanto um discorrer sobre a coisa desocultada enquanto coisa dita. Somente assim está de acordo consigo mesmo enquanto *ouvir dizer* (λέγειν)³¹⁴. Portanto, fazer parte da coisa dita, enquanto o próprio recolher-se no que se anuncia, é fazer parte do discurso e da desocultação, deixando o ente ser no *ser*.

Por conseguinte, somente desta forma pode o homem ouvir verdadeiramente, isto é, como Dasein no discurso aberto, a partir do qual adquire o escutar que lhe é *natural* por *natureza*³¹⁵. Escutar é, assim, ser reunido ao discurso, à desocultação, ao que nos é dito, sendo algo que constitui aquele enquanto um *reunido a*, *formando a essência* do mesmo enquanto um recolher no discorrer ou anunciar. Mas se o λόγος, enquanto possibilidade do escutar, deixa ver o que se discorre, o que se compreende como o ser do ente, pois pela *linguagem* adquirimos a possibilidade de

³¹⁴ Do mesmo modo devemos compreender o *silêncio*, pois como «possibilité essentielle de la parole», possui o mesmo «soubassement existentiel». Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 211. Na diferença do silêncio ao nível verbal, o silêncio ex-sistencial, como a escuta, corresponde ao discurso enquanto silêncio e de acordo com a desocultação, concordando com o *mesmo* enquanto *Silêncio*. Como nos diz Heidegger, «taire ne veut pas dire être muet. Le muet a, au contraire, tendance à "parler". Non seulement un muet n'a pas fait la preuve qu'il peut se taire, il lui manque même toute possibilité d'en faire la démonstration. Et pas moins que le muet, celui qui de nature est peu habitué à parler ne montre qu'il se tait et peut se taire. Qui ne dit jamais rien peut aussi à un moment donné être incapable de se taire. Ce n'est que dans le parler à l'état pur qu'est possible un silence digne de ce nom». *Loc. cit.* Assim, o Dasein só silencia ou tem a possibilidade de silenciar, quando pertence e está de acordo com o discurso, que como recolhimento é um recolher-se no sentido de um *remeter-se ao silêncio*, guardando, colhendo, e abrigo em si como silêncio o silenciar. No fundo, só há um tal silenciar, porque *há* algo que se *quer dizer* enquanto ser do ente pelo Ser: «Pour pouvoir se taire, le Dasein doit avoir quelque chose à dire, il doit disposer d'une véritable et riche ouverture de lui-même. Alors éclate le silence-gardé et il cloue le bec au "on dit"». *Loc. cit.* E não é para isto que o grego aponta, quando ao falar do silenciar nos remete para um σιγαω enquanto um *calar-se*, *guardar segredo* ou *fazer calar*, ou seja, *fazer silêncio* como *fazer dizer*, devolvendo a nossa habitação para junto do Σιγή, do *Silêncio*, da *Reserva*, ou do verdadeiramente Σιγηλός (*Silencioso*)? De alguma maneira, joga-se aqui a relação do silêncio conforme a um Reservar ou a um Recolher, enquanto Retirar Inicial. Todavia, o silêncio é sempre *resplandecente*, *cintilante* — σιγαλδεις. Concluindo, o Silêncio, ao ser silêncio luminoso, guarda um segredo.

³¹⁵ «Ce n'est que là où est donnée la possibilité existentielle de parler et d'écouter que quelqu'un peut "écouter" (obéir)». *Op. cit.*, p. 211

prestar atenção ao que se anuncia ou ordena, no entanto, tal possibilidade e tal discurso, têm sempre de ser reportados àquele plano de anterioridade em que sempre estamos situados e compreendemos, ou seja, de novo à questão do *ὁμολογεῖν*³¹⁶. No fundo, podemos compreender, porque desde sempre nos encontramos numa certa compreensão do ser dos entes, disposta pelo Ser — somos em *relação com*³¹⁷. Assim, o Dasein enquanto escuta ou silêncio³¹⁸, e na possibilidade de uma anterioridade como *o-aí*, *está de acordo* com o *λόγος*, pois situa-se sempre num discurso sobre a desocultação do ente. Tal escutar com atenção, atenta precisamente aquilo que é anunciado ou dito, compreendendo numa tal disposição. Assim, o homem enquanto Dasein, é aquele que, de algum modo, se move previamente no discurso da sua compreensão, pois move-se e situa-se na luz da presença dos entes.

No fundo, e como pudemos entrever, tudo o que se relaciona directamente com o discurso ou a *linguagem* (e não só neste âmbito, como já pudemos verificar na abrigada pertença), tem de passar pelo verbo grego *ὁμολογεῖν*, pois, e segundo a nossa interpretação, foi a forma que Heidegger encontrou para estabelecer a passagem (e assim todos os *transportes*), *em relação*, da *verdade* à *linguagem*, e daí para o Ser mesmo. Estando ambos de acordo, cada um *está de acordo consigo mesmo* e, portanto, no seio do *próprio* ou *mesmo*. Não nos lembra isto o que ainda há pouco analisamos como sendo a essência do mundo e da terra, que embora distintos, não são um sem o outro, sendo *um* como abrigada pertença, na unidade do *mesmo*?

³¹⁶ É para isto que Heidegger aponta quando nos diz que «parler et écouter se fondent sur l'entendre. Celui-ci ne naît ni d'abondance de paroles ni d'une activité auditionnant à la ronde. Seul celui qui entend déjà peut être à l'écoute». Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 211.

³¹⁷ Relembremos o já analisado no início deste nosso trabalho, pelas palavras do próprio Heidegger: «Dans la question que nous avons à élaborer, le *questionné* est l'être, ce qui détermine l'étant comme étant, ce en direction de quoi l'étant, quelle qu'en soit l'explication, est chaque fois déjà entendu.» *Op. cit.*, p. 29.

³¹⁸ No fundo, é na guarda ou abrigo do silêncio, que nos remete, recolhendo, sempre para uma articulação originária e silenciosa e, deste modo, para o discurso enquanto silêncio, ou o discorrer como um silenciar, que um verdadeiro ouvir pode *ouvir dizer*. E, portanto, também *há* silêncio, porque *há* possibilidade de escuta como o que é próprio ao discurso, e tudo isto pela *mesma* razão da *natural* anterioridade de uma *articulação* ou *relação com*. Como indica Heidegger: «Le silence-gardé articule comme mode de la parole l'intelligence du Dasein si

E assim se vai descobrindo a Unidade de todas as coisas de que é *avisado concordar*.

2. *Ὁμό-λογος*: Portanto, e de tudo aquilo que até ao momento já nos foi possível entrever, denotam-se as seguintes possibilidades *concordantes*: em primeiro lugar, se todo o dizer humano é na sua essência um deixar-estendido-reunido-diante, importa ao homem cumprir um tal deixar ser de modo a que aquilo que se desocultou seja conservado de acordo com a sua manifestação. Assim, em vez do conceito de linguagem como um conjunto de sons no qual intervém uma língua, temos ao contrário, e anteriormente, uma reunião do silêncio como o verdadeiro articular enquanto deixar. Percebemos ainda neste ponto que é a partir da desocultação enquanto presença que o dizer humano se determina como um deixar conforme àquilo que se estendeu-diante do Dasein, embora já tenhamos quase confirmado a reunião da desocultação e do discurso na simplicidade de um deixar-estendido-reunido-diante que abarca os sentidos e os movimentos de ambos. Daqui incorre a possibilidade de tudo vir a ser *Linguagem*. Em segundo lugar, o facto do Dasein estar intimamente relacionado com a presença deve de algum modo querer dizer que estamos perante a forma da própria presença *apelar* o homem a ser aquilo que verdadeiramente é. Assim, a presença é também discursiva. Ora, se tal presença (ser do ente) é o que propriamente se entende como a des-ocultação discursiva em simultâneo, o Dasein estará de acordo, e no seu modo de ser, com o *mesmo*. Por conseguinte, é pelo facto da própria presença se manifestar como recolhimento, que a mesma pode acolher e recolher algo, e onde de igual modo o Dasein se recolhe e colhe algo. Mas Heidegger não pode ficar apenas pela simples presença sem indagar a sua origem pelo próprio Ser, como também já o fizemos ver. Somente por um tal Sentido ou Unidade poderemos nós compreender profundamente o *acordo* ou a *conformidade* de todas as vias e relações que até ao momento se manifestaram. Portanto, e em

originalement que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-écouter et l'être-en-compagnie lucide». *Op. cit.*, pp. 211-212.

terceiro lugar, tal presença só poderá deveras ser compreendida se for perspectivada de acordo com a própria enquanto Presença, ou seja, como Acontecimento.

No fundo, fizemos este ponto de situação não só para nos situarmos no já interpretado, como também para clarificar aquilo que Heidegger deixou oculto no ensaio em análise, a saber, que toda a análise que se dedique realmente à linguagem humana, no seu dizer de facto, não pode olvidar a essência da mesma a partir da essência humana e, assim, desde a presença como Presença, percebendo no fim *quem verdadeiramente fala*.

Ao *guardarmos silêncio, escutando*, estamos de acordo com a nossa própria essência enquanto Dasein, e na possibilidade *mesma* de *ouvir dizer* o ente dito na sua desocultação, compreendendo. Mas, enquanto λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν, o Dasein deve também *reconhecer* na presença que se manifesta, o sentido da *mesma*, ou seja, *reconhecer* aquilo que permite o próprio *reconhecer* da sua compreensão situada, percebendo no *conceder* ou constante *prometer* da presença, o que verdadeiramente lhe *dá* fundamento, o que deveras *Concede* ou *Promete*³¹⁹. Desta maneira, encaminhamo-nos para o cerne da nossa interpretação sobre a presença (ser do ente)³²⁰ enquanto λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν (relacionando todos os sentidos que este verbo implica), onde se estabelece o *acordo* com o Ser e o Dasein, sendo na presença como reunião que o Ser se abriga, e o Dasein, ganhando o seu modo próprio de ser, é reunido em conjunto com os entes — tudo no domínio da simultaneidade ou conformidade ontológica.

Reconhecendo o apelo da presença ou a desocultação discursiva, reconhecerá o Dasein o *ser conforme* da presença, sendo o *estar de acordo* ou a *conformidade*, aquilo que se apresentou a partir de um Acontecimento. Somente desta maneira poderá o homem estar verdadeiramente de acordo consigo mesmo enquanto discurso, pois medita no sentido de uma Unidade

³¹⁹ Relembramos que assim como o *estar de acordo consigo mesmo*, também o *conceder* e o *prometer* derivam do próprio verbo ὁμολογεῖν [voz média], bem como o *estar de acordo*, o *reconhecer* ou o *confessar* [voz activa].

³²⁰ «La présence des choses présentes (...) nous disons l'être de l'étant (*das Sein des Seienden*).» Martin Heidegger, "Logos", p. 275.

que acontece como ἀλήθεια e λόγος em simultâneo, deixando ser o Dasein enquanto ex-sistente apropriado pela Apropriação do *próprio*. Portanto, se a anterioridade como *o-aí* estabelece-se pela Abertura do Aberto, e recorrendo de novo à sentença de Heraclito, o que devemos concluir é o facto de que mais do que dar ouvidos às palavras sonoras e ditas pelos homens, ao *eu* que fala, percebendo-as como um conjunto de sons articulados que dão sentido às coisas, devemos, isso sim, escutar as palavras de um dizer verbal na sua essencialidade própria e, assim, desde a própria *palavra* enquanto manifestação da *Palavra* ou *Dito*³²¹ — *plano* em que sempre nos movemos por Acontecimento deste³²².

Por conseguinte, ao falarmos do λόγος como *dito* ou *palavra*, não falamos nós em Λόγος? E *dar ouvidos* ao λόγος não significa, verdadeiramente, *dar ouvidos* ao Λόγος? Não será que aquilo que o λέγειν comporta como um colocar, ou anunciar da chegada de algo que se anuncia, deve ser compreendido desde o *Mesmo*? E não deverá ser próprio ao *humano*, escutar o anúncio enquanto um acontecer que predispõe aquilo para o qual tendemos naturalmente, *fazendo parte*? O que significa, então, e realmente, um tal ouvir dizer, prestando atenção, enquanto escutar do Λόγος³²³? Por fim, o que significará a Unidade como Λόγος e Ἀ-λήθεια?

No fundo, o que Heidegger nos convida a perceber é o facto de que o ser da linguagem enquanto discurso que discorre sobre o desvelar do ente, e nas suas possibilidades intrínsecas como escuta ou silêncio, não poder ser percebido como uma colocação discursiva e articulada a partir do Dasein, reunindo pela sua abertura, a linguagem e a verdade situadas num querer

³²¹ Observamos de passagem que sobre este *Dito* (*Die Sage*) repousará muito do pensar heideggeriano na sua meditação sobre o ser da linguagem, e na interpretação do Ser como Dito/Linguagem/Poesia.

³²² Cf. Martin Heidegger, "Logos", pp. 261-262.

³²³ «Le mode de l'entendre véritable se détermine à partir du Λόγος. Mais, pour autant que le Λόγος est nommé purement et simplement, il ne peut pas être une chose quelconque parmi les autres. L'entendre qui *lui* est conforme ne peut donc pas non plus aller vers lui à l'occasion, pour l'ignorer ensuite à nouveau. Si les mortels veulent vraiment entendre, il faut qu'ils aient déjà entendu le Λόγος avec un entendre (*Gehör*) qui ne signifie rien de moins qu'appartenir (*gehören*) au Λόγος (...) Entendre, au sens propre, appartient au Λόγος. C'est pourquoi cet entendre est lui-même un λέγειν. Comme tel, le véritable entendre des mortels est en quelque sorte la même

dizer, mas que o ser da linguagem apenas pode ser entendido sob o ponto de vista do próprio Ser que como Acontecimento coloca uma tal articulação significativa. Por conseguinte, apesar do Dasein ser dotado de uma privilegiada e compreensiva abertura ontológica ao seu modo de ser e dos entes serem e, assim, abertura à presença, não é o Dasein que faz acontecer uma tal abertura articulada, deixando os entes apresentarem-se e tornarem-se visíveis no horizonte aberto, possibilitado pela sua própria compreensão. Profundamente, o Dasein é colocação enquanto lugar da mesma se manifestar enquanto tal e, portanto, é propriamente colocado ou apropriado conforme.

Assim, pode entender-se, e uma vez mais, que ganhamos presença unicamente pelo Ser, sem desvio de direcção, nem atalhos, para a subjectividade, realidade concreta ou Deus. Profundamente, o que aqui está em causa, é o simples facto de o Ser, anteriormente compreendido como Ἀλήθεια, agora ser compreendido enquanto Λόγος — o ser da linguagem como Λόγος.

Como tal, o Ser enquanto Λόγος, é a inicial colocação de um recolhimento original que tudo reúne, sendo, portanto, a *Colocação recolhida mesma*³²⁴. Como Colocação, é um Colocar enquanto Acontecimento do Ser, que se manifesta como um recolher ou recolhimento, daí o jogo de maiúsculas e minúsculas. Enquanto Colocação recolhida, o Ser é o próprio recolher, o próprio guardar e abrigar do ser dos entes no abrigo

chose que le Λόγος. Et pourtant, comme ὁμολογεῖν justement, il n'est absolument pas la même chose que lui. Il n'est pas lui-même le Λόγος lui-même.» *Op. cit.*, pp. 261-262.

³²⁴ «Ainsi le Λόγος déploie-t-il son être comme le pur fait de recueillir, de rassembler et d'étendre. Le Λόγος est le rassemblement originel du recueillement (*Lese*) initial à partir de la pose (*Lege*) initiale. O Λόγος est: la Pose recueillante (*die lesende Lege*), et rien d'autre.» Martin Heidegger, "Logos", p. 260. Traduzimos *die lesende Lege* por *Colocação recolhida*, pela relação do *legen* com o *deitar*, *meter* e, desta maneira, com um *colocar* ou um *pôr*, os quais têm implicações significativas ao longo deste nosso trabalho de investigação, como aliás ficou demonstrado no início deste nosso presente capítulo, bem como por relação com o *lesen* na sua ligação ao *colher* e *escolher*, que Heidegger explicita nesse mesmo sentido, no início do ensaio agora em estudo. *Escolhemos*, ainda, o termo Colocação não só pelo que já evidenciamos, mas porque tal termo guarda e mantém a tensão apropriante enquanto nos remete para a *locação*, no sentido de um *local*, *sítio*, *lugar*, que é determinado e *localizado* por um *locar* enquanto algo que *se dá a*. Deste sentido deriva, ainda, a *locução* e, assim, a *linguagem* ou o *discurso*. Quanto ao segundo termo, *recolhida*, induz-nos a pensar tanto o próprio *acto de recolher* no discernir, ou o

que faz acontecer; o *próprio* abrigando-se em tal abrigar. Como Colocação e Colocar, o Ser é recolhido no recolhimento que faz acontecer, é o *recebido* em tal fazer receber. Como recolhida, a Colocação remete-se ao silêncio como silêncio colhido em tal remeter-se, retirando-se. Colocação e recolhimento são, então, o *mesmo* enquanto Acontecimento do *próprio*. Ou seja, o Λόγος-Λέγειν³²⁵, manifesta-se conforme λόγος-λέγειν, sendo o fundamento de todo o discurso³²⁶. Como Origem ou sentido de ambos, o Ser é propriamente um Acontecimento enquanto Dis-curso e Deixar-estendido-reunido-diante, pois no seu querer fazer ser, quer também dizer, de forma a que o Dasein tenha, também, e na abertura ao Ser pela presença, a possibilidade de poder dizer aquele, não como algo de presente, mas como processo originário que sempre nos escapa pelo silêncio que se nomeia — do λόγος ao Acontecimento possibilitante enquanto tal³²⁷.

Sem disso nos apercebermos, e o que realmente se apurou, consiste no facto de que na presença aberta como discurso, enquanto recolher e deixar ser o ser do ente como um *dizer* (colocando-se o ser como o que possibilita o discorrer, enquanto discurso luminoso), aquilo que, propriamente, e ao mesmo tempo, se colocou, foi a *própria Colocação* ou *Reunião*, a qual acontece somente por aquilo que deixa-estendido-reunido-diante enquanto coisas-ditas-reunidas-na-presença, no seu ser — o Ser só acontece como ser dos entes.

Mas se o λέγειν pertence ao âmbito da desocultação, sendo o modo do Λόγος ser, então, quer um, quer outro, devem ser compreendidos a partir daquilo que se discorre enquanto dito — lugar da manifestação, onde se entrevê a eclosão. Como já sabemos, falar do Ser é falar da Verdade e, assim, da verdade dos entes como desocultação, o que é o mesmo que falar

recolhimento como discurso, assim como o *recolher-se* no sentido de um *ausentar-se* e de um *fazer silêncio*.

³²⁵ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 266.

³²⁶ «(...) le λέγειν, ce comme quoi le Λόγος se manifeste.» *Op. cit.*, p. 260.

³²⁷ Seguindo alguns dos passos da sentença de Heraclito, traduz Heidegger: «Ne m'écoutez pas, moi le mortel qui vous parle; mais soyez attentifs à la Pose recueillante; commencez par lui appartenir, alors vous entendrez à proprement parler; un tel entendre *est*, pour autant qu'a lieu un laisser-étendu-ensemble-devant, devant lequel s'étend l'Ensemble (*das Gesamt*), le Laisser-étendu qui rassemble, la Pose qui recueille (...)» *Op. cit.*, p. 273.

da Desocultação do próprio, sendo que tal desocultação, como unidade dos combatentes, nos reporta à própria Unidade como Verdade. Ora, é a partir de uma tal Unidade, que Heidegger irá clarificar a relação entre a *desocultação* e a *linguagem*.

Se, como Heidegger nos deixa entrever, o ser da linguagem é λόγος, reflectindo o sentido de uma reunião ou unidade própria à presença, ou ao ser enquanto desocultação, então, a *linguagem* remete-nos de alguma forma tanto para o *dizer* como para o *ser*³²⁸. De alguma maneira, e como Λόγος, o Ser deve comportar tal Unidade mesma: Dito e Desocultação³²⁹.

Sendo Λόγος e Λέγειν, e acontecendo o Ser como Colocação recolhida, ou Dito diz-ente, sendo a partir de uma tal manifestação que o Dasein encontra o seu discurso essencial, então, é ao Ser que devemos o Colocar original do Dasein no discorrer sobre o ser do ente, enquanto discorrer do Ser. Colocando-se como Colocação, acontecendo como Linguagem ou Dito, o Ser é o que propriamente Coloca o ser do ente como presença ou desocultação, deixando o ente repousar na sua essência e, assim, no Acontecimento enquanto Λόγος³³⁰. Do mesmo modo, possibilita este o λέγειν humano do homem enquanto Da-Sein.

Mas, como já vimos, todo o λέγειν depende da revelação como desocultação, isto é, da coisa presente a dizer. No entanto, se o Ser é Λόγος, deixando as coisas serem a partir do Dito, o próprio é ao *mesmo tempo* Ἀλήθεια, acontecendo como desvelamento e velamento. Isto é, se o Ser coloca como dito, ele no mesmo instante desoculta, ou se o Ser como Acontecimento de um Deixar, deixa-estendido-reunido-diante (ser do ente) o que acontece como estendido-reunido-diante (ser do ente), então, ao

³²⁸ «Le même mot Λόγος est, en tant que mot pour le *dire*, du même coup le mot pour l'*être*, c'est-à-dire pour la venue en présence de ce qui est présent». Martin Heidegger, "Le mot". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996, p. 223.

³²⁹ Assim pôde Heidegger escrever, em *Der Spruch des Anaximander* (1946): «Mais, depuis le matin de la pensée, "être" nomme la présence du présent au sens du rassemblement éclaircissant et hébergeant, figure sous laquelle le Λόγος a été pensé et nommé. Le Λόγος (λέγειν, recueillir, rassembler) est éprouvé à partir de l' Ἀλήθεια, le retrait pour la décloison». Martin Heidegger, "La parole d'Anaximandre". In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Nouvelle édition), tradução do alemão por Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1995, p. 424.

³³⁰ «Le Λόγος pose devant (*vor-legt*) dans la présence et il dépose, c'est-à-dire re-pose, la chose présente dans la présence.» Martin Heidegger, "Logos", p. 267.

mesmo tempo que *há* um deixar, *há já* nesse deixar, e por um tal Colocar ou Deixar, um desvelar do ente na sua presença: um deixar-surgir. O que está aqui em causa, e uma vez mais, é o facto de pensarmos o Acontecimento como um *único* Acontecimento.

Clarificando, e como nos indica Heidegger, Λόγος é Ἀλήθεια³³¹, isto é, manifestando-se enquanto dito, é, *propriamente*, des-velamento como coisa dita. Mas se é desvelamento, é velamento em simultâneo, verdade e não-verdade. Da mesma forma, é o dito e o não-dito do ser do ente e, portanto, o próprio Λόγος é Dito e Não-Dito, pois ao mesmo tempo é Revelação e Ocultação. No fundo, ser do ente e Ser, são o *mesmo* enquanto Acontecimento apropriante — Dis-curso.

Mas se Λόγος é Ἀλήθεια, devemos, também, compreender o processo do conflito sobre a perspectiva de um querer dizer o desvelamento, ou seja, se o desvelamento é sempre um velamento (*terra do mesmo*), o desvelar necessita do velar que o constitui como a *reserva* onde sempre pode retirar o querer fazer dizer do desvelamento³³². Em síntese, e como já sabemos, o Ser enquanto Acontecimento é Desocultação, mas por isso mesmo é Doação e Recusa originária, cuja Iluminação luz como terra e mundo, sendo sempre o *mesmo*, pois trata-se sempre do *próprio*. Assim propicia a Unidade, o seu constante aparecer nos vários modos de algo poder ser significado.

Ora, como agora o *dizer* já pode definitivamente ser entendido como um re-velar (*oracular*), e vice-versa, então, o *discurso* abriga como abrigada pertença e, assim, como dito (descocultado) e não-dito (ocultado), pois é manifestação conforme o *mesmo*, de acordo com a *Origem* (ou *Oráculo*)

³³¹ «Or, le dévoilement est l' Ἀλήθεια. Celle-ci et le Λόγος sont une même chose (...) Le Λόγος est *en lui-même* à la fois dévoilement et voilement. Il est l' Ἀλήθεια (...) La nature du Λόγος, de la Pose qui recueille, est d'être à la fois dévoilante et voilante.» Martin Heidegger, "Logos", p. 267.

³³² Como já citamos: « L' Ἀλήθεια repose dans la Λήθη, puise en elle, met en avant ce qui par elle est maintenu en retrait (...) La non-occultation a besoin de l'occultation, de la Λήθη, comme de la réserve où puise pour ainsi dire le dévoilement ». *Loc. cit.*

que se *retira* sempre como um *re-tirar* — o ainda não decidido como um *ainda a dizer*, ou um constante *querer dizer*³³³.

De facto, se o λόγος como reunião deixa ser a ἀλήθεια como abrigada pertença, conforme tal abrigo, e de acordo com a reunião que também lhe é próprio ser, tal relação torna-se compreensível, quando a partir de um *único* Acontecimento é repensada como a *mesma* forma de uma tal Apropriação acontecer como presença (ser), clareira ou mundo. No fundo, λόγος e ἀλήθεια, são o *único* e o *mesmo* processo de manifestação do ser dos entes pelo Ser, o qual pode ser compreendido simplesmente como um deixar-estendido-reunido-diante. Desta maneira, estão de acordo com o *mesmo* Acontecimento como Λόγος e Ἀ-λήθεια³³⁴.

Mas, então, o que é que de facto o λόγος deixa-diante como presença? Deixa o próprio λόγος como λέγειν, isto é, deixa-estendido-reunido-diante o que a *palavra* diz ou discorre — deixa ser, ou discorrer, a *linguagem*. No fundo, deita ou deixa o dito como um querer ou fazer dizer, pois a reunião deita pelo seu reunir aquilo que ela própria colhe e reúne como recolhimento. Assim, o λόγος enquanto um deixar aberto ou deitar diante, desdobrando, reúne na manifestação estendida-diante o ente no seu ser, colhendo-o do seu velamento, e recolhendo-o, abrigando-o, no seu desvelamento, na luz de um tal *colocar-diante*.

Como Colocação recolhida e ao mesmo tempo Desocultação, o Ser é um Acontecimento de Luz³³⁵, onde as coisas ganham a sua verdade e o seu dizer próprios, e onde o Destino como Acontecimento de Verdade e de Linguagem luz como destino discursivo³³⁶. *Por outras palavras, e sendo*

³³³ Portanto, e reportando-nos ao que anteriormente foi analisado, se o mundo é entendido como discurso ou revelação (desocultação), então, o conceito terra, deve ser também compreendido como o não-dito do dis-curso, através da recusa originária do Ser como Não-Dito.

³³⁴ «La Pose recueillante a, en tant que Λόγος, posé tout, c'est-à-dire les choses présentes, dans la non-occultation. Poser, c'est ici mettre à l'abri. Toute chose présente est ainsi mise à l'abri dans sa propre présence (...)» Martin Heidegger, "Logos", p. 267.

³³⁵ «Tout ce qui est présent, la fulguration brusquement, d'un seul coup, le fait ressortir dans la lumière de sa présence. L'éclair ici nommé gouverne. Il conduit d'avance chaque chose au lieu assigné à son être. Une telle conduite est en même temps la Pose recueillante, le Λόγος.» *Op. cit.*, p. 269.

³³⁶ Ainda no presente ensaio, e fazendo justiça ao *deitar, deixar, dispor, mandar* ou *ordenar*, Heidegger reporta-se ao Λόγος como *Geschick* ou *Schicksal*: o *Destino*. Ao *enviar-se*

tudo reportado a um Acontecimento, o que nós temos de compreender é o facto de que toda a verdade do ente, e todo o discurso sobre o ente, deve ser compreendido desde o modo como o Ser se dá enquanto Apropriação que apela Dasein, irrompendo como luz dos entes, pois este é o modo do Ser ser. É pelo Acontecimento de uma tal Unidade que os vários modos do ente ser podem re-velar-se, pois tudo brota ou surge pela Unidade do múltiplo, não deixando tal Unidade de também, e de forma inaparente, estar presente na presença, não como ente, mas enquanto Possibilidade retirada. Tal Possibilidade possibilita a presença enquanto revelação e discurso em simultaneidade concordante com o ser do homem, podendo este ter acesso

(«schicken»), dando-se, o Destino dispõe o que *convém*, o que é *próprio* («schicklich») naquilo que *propriamente vem* ao Dasein e como Da-Sein. Ora, e como já vimos, tal Destino (Ser) é o que se destina enquanto clareira, libertando-se e liberando ser, dando-se como a Unidade de todas as coisas. Também no âmbito do Destino, Heidegger remete-nos ao termo *avisado* na tradução citada da sentença de Heraclito e, assim, ao termo σοφόν, o qual significa tanto o *hábil*, o *prudente* e o *sábio*, como também o *profundo* e o *obscuro*. Na sua correspondência ao alemão, encontra o pensador o termo *Geschick* que, assim como nos remete para o *destino*, também nos faz perceber a *habilidade*, a *inclinação* e a *destreza*. Portanto, o Destino enquanto Direcção Oculta e Lugar do Litígio, dispõe a conformidade ao Destino que é prudente escutar. Desta maneira, o termo σοφόν deve ser percebido como *Geschicklich*, e na sua relação com os termos alemães *Geschick* ou *Schicksal*, pois só a partir de um *dar ouvidos conforme* ao Λόγος, podem os mortais ser *capazes* de compreender a sua essência ex-sistencial como a verdadeira tendência ou habilidade humana doada desde o Destino como Inclinação, Tendência ou Querer; e, assim, como um *dirigir-se a*, um *predispor*, *mostrando inclinação ou simpatia por*, *dispondo bem* — *levando dom da essência*, possibilitando a sagacidade própria ao homem: descoberta da disposição obscura. Nisso *considerando*, e no seu modo originário de se *situar*, ganha o homem a *capacidade* de entrever a sua constituição fundamental, ou ocupação essencial, enquanto o-ai disposto. Por conseguinte, σοφόν remete tanto para um *dispor*, ou *colocar*, como para uma *tendência* ou *inclinação*, sendo que ambos os sentidos reflectem a unidade do mesmo enquanto *disposição* ou *boa disposição*. Por fim, indica Heidegger que quando acontece o *ser conforme*, algo de «bem disposto» ocorre, simultaneamente, e desde sempre (anterioridade). Por estes motivos, o Ser como Acontecimento é nomeado como o Destino enquanto «Boa Disposição». Cf. Martin Heidegger, "Logos", pp. 262-269. Apesar de não nos podermos demorar sobre a totalidade da temática concernente ao termo *disposição*, não podemos deixar de comentar que muito haveria ainda a dizer da sua ligação à obra *Sein und Zeit (Befindlichkeit)*, onde a disposição se relaciona com uma dada afectividade: «O mundo surge-nos sempre, originariamente, à luz de certa disposição emotiva: alegria, medo, desinteresse, tédio. Todos os afectos singulares são possíveis apenas como especificações do facto de o *Dasein* não poder estar no mundo (e, portanto, as coisas não se lhe podem dar) a não ser à luz de uma tonalidade afectiva, que radicalmente, não depende dele. Se a situação afectiva é um aspecto constitutivo (não apenas accidental) do nosso estar abertos ao mundo, vem imediatamente a constituir o próprio modo como se nos dão as coisas e, portanto, o modo como elas são; (...)» Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 40. No fundo, teríamos que nos encaminhar para o *mesmo*, aquando da nossa análise do sentido ouvido e do verdadeiro *ouvir dizer*, pois como nos alerta Heidegger: «Et c'est seulement parce que les "sens" relèvent ontologiquement d'un étant qui a le genre d'être de l'être-au-monde disposé qu'ils peuvent être "stimulés" et "être sensibles à" en sorte que ce qui les stimule se montre dans l'affection.» Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 182.

ao ser do ente por aquilo que lhe é doado por natureza. Todavia, a presença acontece como uma e única manifestação.

Deste modo, a presença, enquanto manifestação, deve ser entendida como ὁμολογεῖν no seu apresentar-se como essência de algo, deixando brilhar ou ser, o que como ser é colocado. Por outras palavras, o ser como presença é a reunião dos entes de acordo com o seu Acontecimento e, deste modo, um deixar-estendido-reunido-diante colocado como colocação pelo Mesmo. No mesmo sítio, presença e sentido da presença co-pertencem-se de acordo com o mesmo Acontecimento, estabelecendo a diferença entre o Ser e o ente³³⁷.

A partir da Luz como Desocultação e Colocação recolhida, os entes surgem na sua presença própria, desocultados e colocados diante de nós, diante do Dasein como lugar de uma tal Abertura. Transportado ou apropriado a uma tal presença, o Dasein, desocultado e recolhido na sua essência, é reunido à Verdade-Palavra, pois é em tal manifestação que o que é próprio, e de acordo, se reúne³³⁸.

³³⁷ Apesar da nossa interpretação utilizar desde logo a referência *conforme ao mesmo*, numa *semelhança como diferença* e, portanto, sobre o Mesmo como Diferença, distinto do igual ou do idêntico indiferenciado, não podemos deixar de referir que «le Même ne veut pas dire l'identique (...) Le Même ne revient pas au pareil, ni le pareil au Même. Le pareil annule, par égalisation, les termes différents, parce qu'il se situe entre ou après eux, tandis que le Même préserve les différences en leur différend, parce qu'il les précède dans une union plus essentielle (...) La construction, au simple niveau d'une lecture des textes, de l'histoire de la philosophie comme histoire de la métaphysique nous renvoie, par le Même, à la donne de l'Être comme mise en jeu de la différence ontologique impensée comme telle. Le Même ne cesse de nous reconduire à lui; et ce, parce que, loin de se confondre avec le pareil, le Même, *das Selbe*, revient au même que "L'Être même, *das Sein selbst*".» Jean-Luc Marion, "Du Pareil au Même", pp. 153-156. Ainda dentro do mesmo contexto, e sabendo da nossa impossibilidade em desenvolver de momento um tal tema, não podemos escamotear a problemática em causa, pois na referência ao *mesmo*, advém o *igual*, o *idêntico* e o *semelhante* (ὁμοτος, ον). Todavia, Heidegger é peremptório: «Por isso, os pensadores essenciais dizem sempre o *mesmo*. Isto, porém, não quer dizer: o *igual*». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 96.

³³⁸ Daí o sentido de *Ereignis* como «ver-einen» ou «ver-einigen» (*unir; juntar; reunir; ligar*), e em que quer o «*einig*» (*de acordo*), quer o «*einigen*» (*unir; concordar com; chegar a acordo*) nos remetem sempre para um «*einig sein*» (*concordar, estar de acordo*) e, desta maneira, para a «*Einigkeit*» (*unidade; união*). No fundo, trata-se sempre de um estar *ligado* como «*vereignet*» e, portanto, um «*ereignen*» (*acontecer; dar-se*) como «*Ereignis*» (*Acontecimento*). Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 272.

Colocando as coisas no seu re-pousar, *junto do ser, diante do Dasein* («an-wesen»)³³⁹, numa *aproximação* do Ser enquanto Apropriação («An-Wesen»), o Ser manifesta-se como λόγος ou λέγειν e, simultaneamente, como ἀλήθεια, sendo que *diante* de uma tal presença, o sentido da mesma estende-se ou coloca-se como Ser, enquanto Colocação ou Verdade.

Contudo, e como já sabemos, tal Colocação é Colocação recolhida, o que significa que somente se manifesta como λόγος ou λέγειν. Portanto, não só o discurso tem de ser compreendido a partir da Colocação, bem como as possibilidades intrínsecas ao *mesmo*. Por outro lado, como o λόγος é o Λόγος, isto não significa, e tratando-se do *mesmo* (Um só se dá como o outro), que o Dasein é o Discurso que discursa, enquanto o Dasein é a Unidade própria, possibilitada pelo seu privilégio de compreensão ou abertura³⁴⁰, sob pena de cairmos num *tratado*, cuja *matéria de estudo* (λόγος) recairia sobre a subjectividade como a verdadeira unidade auto-suficiente³⁴¹. Por conseguinte, se o Dasein é Linguagem, isto indica apenas

³³⁹ «Être-présent (*an-wesen*) veut dire toutefois: *une fois apparu, durer dans le non-caché*. Pour autant que le Λόγος laisse étendu-devant, comme tel, ce qui s'étend-devant, il dévoile la chose présente dans sa présence.» Martin Heidegger, "Logos" p. 267.

³⁴⁰ «L'étendre qu'il nous faut maintenant penser, le λέγειν, a renoncé d'avance à la prétention, s'il l'a même jamais connue, d'avoir placé lui-même la chose étendue-devant dans la position qu'elle occupe. Ce qui importe à l'étendre en tant que λέγειν, c'est seulement de laisser ce qui de soi-même est étendu ensemble devant lui, de le laisser, disons-nous, comme tel sous cette garde sous laquelle il a été placé et demeure.» *Op. cit.*, p. 254.

³⁴¹ É isto precisamente que está em causa, e segundo a nossa interpretação, quando Heidegger se interroga: «Mais le λέγειν, qu'on le pense comme étendre ou comme dire, est-il jamais plus qu'un mode du comportement humain? Si Ἐν Πάντα doit être le Λόγος, n'est-ce pas alors un trait particulier de l'être mortel qui est élevé au rang du trait fondamental de ce qui, bien au-dessus de tout être mortel et immortel parce qu'antérieur à lui, est la dispensation (*Geschick*) de la présence elle-même? Ce qui se trouve au fond du Λόγος, est-ce le surhaussement d'une façon d'être mortelle et son transfert à l'Un-Unique? Le λέγειν mortel n'est-il jamais plus qu'une imitation et correspondance du Λόγος, lequel est en lui-même la Disposition (*Geschick*) où repose la présence, comme telle et pour toute chose présente?» Martin Heidegger, "Logos", pp. 272-273. De imediato, e relativamente à elucidação pretendida no nosso texto, surgem-nos, de entre vários, dois exemplos históricos flagrantes, erigidos sobre a mesma procura de *fundamento*, estando ambos na base da questionação hölderliniana, no que diz respeito ao acesso à *divina Natureza*. Todavia, e uma vez que os mesmos não podem encontrar aqui o seu desenvolvimento apropriado, não podemos deixar de os nomear a título de simples indicação ou curiosidade: Fichte e o eu como actividade criadora e infinita, e a unidade da consciência ou o *eu penso* de Kant, que funda todo o pensar unificante e não criador, e que deve acompanhar todas as representações do sujeito, numa necessária relação com aquilo lhe é *dado* do sensível. Relativamente a este último, e no que concerne à *espontaneidade discursiva* do pensar, interpreta, de modo preciso, Abbagnano: «Todavia, o nosso conhecimento não se fixa na sensibilidade que é passividade ou receptividade. É também pensamento, isto é, actividade ou espontaneidade (...) Mas nem tal espontaneidade é criadora, no sentido de produzir os objectos; é

a simultaneidade e a conformidade a um Acontecimento apropriante de opostos (*diferença*), que mantêm a Harmonia no seu incessante querer fazer (*produzir*) dizer — todo o processo luminoso de aberta é a partir da e como *Linguagem*. Do mesmo modo, é sempre *necessário* que *haja* Da-Sein (o humano do homem), abertura à presença, de modo a *haver* ser, e reconhecimento do habitar que habita na presença de um Acontecimento — *junto do ser como um ex-sistir apropriado*.

O homem é Dasein pela abertura da presença (ser) e, assim, o Da-sein é o lugar onde a presença se manifesta como tal, reunindo de modo *necessário* o processo ontológico e luminoso que constitui essencialmente o homem. Do mesmo modo, e sendo-na-presença, o homem enquanto Dasein *é* presença, isto é, estando de acordo com a presença que assume guardar, está de acordo com a sua própria essência ex-sistencial enquanto o-aí da eclosão, descobrindo de acordo com a presença, o seu modo próprio de ser: ele próprio é des-ocultado enquanto lugar de des-ocultação ou reunião de essência. Do mesmo modo, e uma vez que a presença é discurso, está o Dasein de acordo enquanto tal. Assim, e uma vez que o Dasein é considerado como o lugar privilegiado onde uma tal presença discursiva propriamente se constitui (no sentido de *reunir, organizar, formando essência*), constituindo-o enquanto λόγος, adquirindo deste dar essencial, o seu próprio modo de ser, o Dasein descobre-se como conforme ao apelo da presença enquanto Presença. Sendo o lugar essencial onde a oferta é recolhida, conforme um deixar-estendido-reunido-diante o que *aí é colocado*, o Dasein no seu modo próprio de ser, assume-se discursivo, de acordo com o discurso, deixando-estendido-reunido-diante o que eclodiu como tal (o ser dos entes, do qual, e a cada momento, ganha para si próprio a sua essência). Como λόγος, o seu colocar não é o colocar inicial, mas nem por isso deixa de ser entendido desde um discurso que coloca algo enquanto presença aberta articulada, pois é sempre

pelo contrário, *discursiva*, no sentido de acontecer por meio de conceitos. Ora a actividade discursiva é aquela por meio da qual se julga: assim a actividade fundamental do entendimento, enquanto faculdade dos conceitos, é juízo. *Pensar significa julgar*». Nicola Abbagnano, *História da Filosofia - Volume VIII* (4ª edição), tradução de António Ramos Rosa e António Borges Coelho, Editorial Presença, Lda, Lisboa, 1994, p. 66.

o modo do Ser se manifestar³⁴². No fundo, se a abertura do aberto coloca sempre o Dasein enquanto discurso, tal λόγος é conforme ou é o *mesmo* enquanto presença e, assim, nele permanecem as mesmas significações constituintes. *No discurso aberto, o Dasein pertence à presença, ao processo de manifestação daquilo que junto com o Dasein é postado na luz, sendo o Dasein, na sua essência ou modo de ser, o que propriamente se manifestou como o lugar do patente, adquirindo o seu modo de ser como compreensão, pois a isso é apelado pelo surto da verdade do ente, como disposição, porque colocado numa situação que o afecta, e como discurso, enquanto modo da presença se dar através de um deixar que quer dizer algo. Tudo isto sem olvidar o Acontecimento já entendido como Desocultação, podendo agora ser reunido na nomeação de Λόγος, pois é Reunião-Desocultação.* Portanto, e recordando o que já analisamos, nem o Dasein é elevado ao Ser, nem o Ser é um "em-si" que depois se dá. Mesmo apesar de os considerarmos em relação, o Dasein no seu λόγος, nunca pode ser tomado como uma qualquer tentativa de imitação do Λόγος³⁴³. Quer *Um*, quer outro, *surgem* a partir, e no mesmo momento, de um único Acontecimento, onde o que deveras coloca é o Ser, o qual, e como Palavra ou Dito, promete algo; como aquilo que dá a palavra, promete-a.

Em síntese, e reunindo tudo o que até ao momento foi analisado, podemos concluir que a linguagem humana enquanto λόγος-λέγειν, reporta-nos ao âmbito do discurso ontológico, onde o homem é reunido ou colhido juntamente com o ser dos entes, desvelando-se numa reunião de essência (Ser) — discurso como a abertura que discorre sobre o ser do ente; abertura do aberto. Pronunciando algo sobre algo, o homem é transportado para o domínio onde *há* um discorrer, enquanto um *mover-se* naquilo a que se está *afecto*, *circulando* no horizonte da *anterioridade* de um *pre* em que estamos sempre inseridos, nesse lugar *aí*, deixando ser conforme, aquilo que brota ou *corre* para diante de nós. Desta forma, e uma vez que falar é ser reunido a uma presença que nos abriga enquanto *linguagem*, deixando tal presença ser

³⁴² « Cette pose par excellence est le λέγειν, ce comme quoi le Λόγος se manifeste. » Martin Heidegger, "Logos", p. 260.

efectivamente aquilo que na verdade é, e conforme o seu próprio surgir, recebendo tal oferta como o que é dito, então, o dizer humano enquanto λέγειν, é um deixar ser aquilo que se apresenta e se desdobra como o aberto anunciante, doado, ou dis-posto enquanto abrigada pertença — «Unverborgenheit»³⁴⁴. Deste modo, o *dizer* como λέγειν, tem como única preocupação, o deixar as coisas serem de acordo com a sua doação ou desocultação — abandonadas-desdobradas-reunidas-diante. Portanto, e reportando-nos ao que já analisamos até este momento, o que a *nós* nos interessa, é «conservar» ou «guardar» o ser do ente enquanto *colocação* do *Próprio* — *pastor do Ser*³⁴⁵.

Assim, o Dasein na sua relação com a presença, é o lugar onde as coisas são recolhidas, reunidas, guardadas e abrigadas, é o lugar onde as coisas recebem o dom de poderem ser, colocadas originariamente em sua essência pela Colocação *mesma*. No fundo, é a Posição do Conflito enquanto Dito. Portanto, a forma do Λόγος se manifestar em sua essência, deve ser vislumbrada desde a Colocação recolhida que recolhe como abrigada pertença, cuja acção verbal de essencialização nos remete para o modo próprio do Λόγος essencializar como λέγειν: *colhendo, reunindo, deitando, dizendo*³⁴⁶. Através do λέγειν, o Λόγος faz-se, originariamente, *anunciar* como um *fazer ser* e um *fazer dizer*, que deixa-estendido-reunido-diante os entes no seu ser, enquanto desocultação estendida-diante, deixada-surgir pelo livre libertar-se liberante³⁴⁷.

Por conseguinte, e falando do discurso, do discorrer e do escutar (não esquecendo o silêncio), Heidegger reporta-nos de novo ao verbo ὁμολογεῖν

³⁴³ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 273.

³⁴⁴ «Ce qui gît-ensemble-devant est introduit dans la non-occultation, il y est mis de côté, étendu, mis en réserve, c'est-à-dire à l'abri. Ce que le λέγειν a à coeur alors qu'il laisse être-étendu-ensemble-devant, c'est que ce qui est devant nous soit ainsi à l'abri dans le non-caché.» *Op. cit.*, pp. 254-255.

³⁴⁵ «A l'étendre (*legen*) en tant que "laisser-étendu-ensemble-devant", il importe de conserver la chose déposée, comme chose étendue devant lui. (...) Ce qui importe à l'étendre en tant que λέγειν, c'est seulement de laisser ce qui de soi-même est étendu ensemble devant lui (...)» *Op. cit.*, p. 254. Somente desta forma, podemos nós entender a seguinte questão: «Quand l'être a été interpellé dans sa vérité comme λόγος, n'aurait-il pas fallu reconnaître le langage comme une manière d'abriter et de préserver la vérité de l'être?» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, pp. 271.

³⁴⁶ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 260.

³⁴⁸ Se o Dasein pode escutar porque é linguagem, isso não significa que ele é o Λόγος, como já demonstramos, pois a sua abertura é apropriada, mas que o seu escutar é um escutar como um *avisado concordar*. Profundamente, não *sou eu* que *faço dizer*, não *sou eu* que *faço escutar*, enquanto *sou* a própria Colocação, não *sou* o Λόγος, mas λόγος *concedido*, que por isso mesmo *concede*. Ou seja, o Dasein é λέγειν, mas no sentido de ὁμολογεῖν, de acordo com a presença.

Agora, e segundo a nossa interpretação, se o λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν, está de acordo consigo próprio, deixando-estendido-reunido-diante, ao *mesmo tempo*, e enquanto λόγος, é ὁμόλογος³⁴⁹, ou seja, *conforme*³⁵⁰ ou *concorde a*, sendo *homó-logo* — isto é, *homós* ou *semelhante, da mesma natureza, quase igual, correspondente*, mas *diferente* do Λόγος. Em síntese, ser *conforme*, é *estar de acordo*, correspondendo à Harmonia. Deste modo, e chegados a este ponto, tornamos mais claro o *acordo* já mencionado na temática Ser e Verdade.

Por consequência, enquanto *obedece*, o Dasein *reconhece*, sendo *conforme* ao *ordenar*, ou ao *dispor*, do λόγος como λέγειν, submetendo-se ao que deveras Ordena a sua compreensão, disposição e discurso, ou seja, o

³⁴⁷ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 263.

³⁴⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 261-262.

³⁴⁹ De salientar que quer o verbo ὁμολογεῖν (ὁμός, λέγω), quer o adjectivo ὁμόλογος (ὁμός, λέγω), nos remetem para outros sentidos que aqui também estão em jogo, a saber, para o adjectivo ὁμοιος, ov (*semelhante; da mesma natureza; igual* ou o *mesmo*), bem como para o advérbio ὁμῶς (*igualmente; da mesma maneira* ou *do mesmo*), como também para o advérbio ὁμοῦ (*juntamente; no mesmo sítio; ao mesmo tempo*) e, por fim, para o *unir* como ὁμόω. No fundo, tanto o Dasein enquanto λόγος, como o próprio Λόγος, *falam a mesma língua* (ὁμοφωνέω), *estando concorde* (ὁμόφωνος), sendo que φωνή não é vista no seu aspecto fonético de *voz, som claro e forte* ou *expressão*, mas, e ao significar também *linguagem*, enquanto Λόγος.

³⁵⁰ Tal *conformidade* enquanto desvelamento ou abertura do Ser, deve ser compreendida de modo distinto daquela outra que Heidegger critica no âmbito da verdade-adequação, dependendo esta da primeira como desocultação, a saber, «é verdadeiro o que *corresponde* ao ideal de um sector do conhecimento, às leis do juízo ou à realidade da coisa. Podemos resumir estas diferentes acepções notando que a verdade traduz sempre a *conformidade* entre o enunciado e a coisa e que esta conformidade se enraíza na correspondência da coisa com a sua essência. Este pressuposto inspirou não somente as querelas filosóficas do realismo e do idealismo, mas marcou, também, profundamente a visão ocidental do mundo: ser verdadeiro é ajustar-se ao real, dominar a coisa sob o olhar do espírito (...) Se a verdade reside na correspondência, é indispensável interrogarmo-nos, antes, sobre o sentido desta correspondência». Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, p. 112. No fundo, a conformidade aqui em

próprio Ser³⁵¹. No fundo, o homem é aquele iniciado, sempre convidado a ser, ordenando-se Dasein pela Palavra ou Ordenar que lhe dá abrigada pertença, tornando-o *semelhante* ou *conforme* o Ser (Luz)³⁵² — conforme, enquanto presença; modo do Ser ser.

Assim, concluamos com Heidegger: «O ὁμολογεῖν (...) permanece um λέγειν que não faz mais do que estender, de deixar estendido o que já como ὅμῳ, como reunido é estendido reunido diante, e onde o facto de estender não provém do ὁμολογεῖν, mas reside na Colocação recolhida, no Λόγος »³⁵³.

Percebemos, então, e uma vez mais, o aspecto central do λέγειν no sentido de ὁμολογεῖν, ou do λόγος como ὁμολόγος, pois é a forma pela qual há relação entre a Possibilidade original e o possibilitado possibilitante, ou seja, entre o Ser e o Dasein como discurso.

Por isso, afirma Heidegger, que o Dasein enquanto ὁμολογεῖν é «necessário»³⁵⁴ ao Λόγος, se o Ser de facto *quer* manifestar-se, *fazendo* os

estudo é uma conformidade ontológica *em relação*, e nunca entre dois pólos separados. Na conformidade, a relação é o próprio Ser, enquanto essência da presença discursiva.

³⁵¹ «(...) alors le λέγειν mortel se plie au Λόγος. Alors il a à coeur la Pose recueillante. Alors le λέγειν se plie à ce qui convient et qui repose dans le rassemblement opéré par le pro-poser qui recueille à l'origine, c'est-à-dire qui repose en ce que la Pose recueillante a disposé.» Martin Heidegger, "Logos", pp. 263-264.

³⁵² O que isto possa ter relação com um sentido teológico, não nos cabe aqui a explanação. No entanto, atentemos no seguinte: «Repare-se na noção heideggeriana nuclear de "Dasein". Pensamos que ela resulta de uma análise fenomenológica penetrantíssima da nossa condição existencial, mas corresponde também a dois pontos fundamentais da concepção criacionista judaico-cristã. (Quem sabe se eles não terão ajudado o filósofo a ir tão fundo na descrição da existência). Na verdade, se imaginarmos o Homem como tendo sido criado por Deus "a partir do Nada", mas feito, apesar disso, "à sua imagem e semelhança" e por intermédio da Terra, quando já desdobrada em todas as suas delícias, para que nela vivesse, - teremos adoptado uma perspectiva que muito nos ajudará a ver a estrutura do "Dasein" (...) Por sua vez, o entendimento heideggeriano de que o nosso destino é o de manifestarmos o Ser, corresponde (pensamos) à ideia cristã de que Deus nos criou para que O glorifiquemos». Eduardo Abranches de Soveral, "Meditação Heideggeriana", pp. 19-20. De facto, e como também interpreta Resweber, «a filosofia de Heidegger é a história de um diálogo nunca acabado entre as noções ambíguas da teologia cristã e os conceitos fundamentais do pensamento grego». Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, p. 40. Para uma iniciação a esta temática, e seu respectivo aprofundamento, consultar J. A. Macdowell, *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*, p. 137 e seguintes.

³⁵³ Martin Heidegger, "Logos", p. 262 (tradução livre).

³⁵⁴ «Il le faut, parce qu'au Λόγος, il faut l' ὁμολογεῖν, si des choses présentes doivent briller et apparaître dans la présence. Non démesuré, l' ὁμολογεῖν se plie à la mesure du Λόγος.» *Op. cit.*, p. 274. Nesta frase, e como podemos ver no mesmo ensaio, esconde-se o seguinte: «Weil der Λόγος das ὁμολογεῖν braucht». Ou seja, temos de entender que tal *necessidade* é um *precisar de*, um *necessitar* («brauchen»), sendo que o homem só se manifesta na sua essência no plano do «Brauch», do *uso*, do *costume*, do *hábito*, isto é, onde desde sempre habita apropriado pelo Ser

entes brilhar no brilho do mundo, aparecendo na presença do seu ser, originando o espanto de um tal abrigo possibilitador de nomeação³⁵⁵.

Assim, deixa entrever Heidegger que o «Λόγος serve para nomear o que reúne toda a coisa presente na presença, deixando-a estendida diante de nós (...) designa aquilo em que a presença das coisas presentes se produz (*sich ereignet*)»³⁵⁶.

É de facto pelo Λόγος que a presença ou o ser dos entes se produz, isto é, se dá, acontece, e como *Ereignis An-Wesen*. Mas falar em presença («anwesenheit» como «an-wesen») e, assim, um estar *junto do ser*, implica falar num apresentar ou apropriar («Anwesen», não como *propriedade*, mas *apropriação própria*). Logo, a presença é um apresentar do ser do ente pelo Ser e, então, um apresentar-se do *próprio* como Acontecimento ou Origem daquela³⁵⁷. De algum modo, a presença é sempre Presença, mas no âmbito do próprio retirar-se. No fundo, presença é *estar diante, na presença de*,

como Relação, pois o homem enquanto Dasein é *preciso* para o Acontecimento do Ser, ocupando o lugar de um *necessitar dizer*. Assim, o sentido de «Brauch» como *uso* ou *utilidade* deve ser entendido, e no âmbito do pensamento heideggeriano, como «ce règne de relation dont nous sommes, ou dont nous côtoyons l'un des termes, alors que l'autre terme ne nous est connaissable qu'à travers la relation même. Dans ce règne du "il faut", précisément par *ce* qu'il faut, sont entre-tenus ceux qui y ont leur séjour». Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", p. 118 (*Nota da Tradução*).

³⁵⁵ «Tout le monde le sait bien: étant est ce qui est. Quelle autre issue y a-t-il pour l'étant que celle-ci: être? et pourtant: justement ceci que l'étant demeure recueilli en l'être, que l'étant apparaît dans la lumière de l'être, voilà ce qui plaça les Grecs, et eux d'abord, et eux seuls, dans la dimension de l'étonnement. L'étant (recueilli) dans l'être, voilà ce qui devint, pour les Grecs, le plus étonnant.» Martin Heidegger, "Qu'est-ce que la philosophie?", pp. 21-22. Por isso relacionara já em 1943, e no Posfácio à conferência de 1929 "Was ist Metaphysik?", a «questão do ser» com a questão da linguagem: «Seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, la merveille des merveilles: *Que l'étant est*. Celui qui est ainsi appelé dans son essence en vue de la vérité de l'Être est par là même constamment disposé en un mode essentiel». Martin Heidegger, "Qu'est-ce que la métaphysique?". In *Questions I*, tradução de Roger Munier (*Postface*), Éditions Gallimard, Paris, 1968, p.78.

³⁵⁶ Martin Heidegger, "Logos", p. 275 (*tradução livre*).

³⁵⁷ Como nos diz o autor em estudo, em "Was heisst Denken" (1952), «(...) dès le début de l'histoire de l'Occident, et pour tout son cours, l'être de l'étant apparaît comme présence (...) Être (*Sein*) veut dire présence (*Anwesen*) (...) Est présent ce qui persiste, ce qui déploie son être dans la non-occultation, apparaissant en elle et y demeurant. La présence ne se produit (*ereignet sich*) que là où déjà règne la non-occultation (...) La non-occultation, qui domine dans l'être (*Sein*) apparu comme présence, demeure cependant impensée (...) Toutefois nous ne pensons pas encore en mode propre, aussi longtemps que nous ne considérons pas en quoi l'être de l'étant repose, lorsqu'il apparaît comme présence (*Anwesenheit*). Nous ne pensons pas l'origine essentielle de l'être de l'étant. Ce qu'il faut proprement penser demeure réservé.» Martin Heidegger, "Que veut dire «Penser»?", pp. 168-169.

mas porque houve *comparência* ou manifestação do Ser ³⁵⁸. Desta maneira, o ser do ente é conforme ao seu Acontecimento (como Λόγος e Ἀλήθεια, dá-se enquanto λόγος e ἀλήθεια), ou seja, de acordo com a essência daquele enquanto re-velação dita, ganhando a forma de discurso des-ocultante. Portanto, o Ser tem de manifestar-se como ser, ou melhor, o Λόγος como ὁμολογος, sendo que na essência ou modo do Ser ser, eclode, *juntamente*, a essência ou o modo dos entes serem.

No fundo, o λόγος como ὁμολογος, é o âmbito da própria conformidade, a partir da qual pode o acordar-se e o articular-se do Dasein ter lugar, sendo que tudo acontece pelo Ser como Palavra, cuja apropriação é sinónimo de conformidade na diferença.

Por conseguinte, é necessário ao querer originário que *haja* conformidade com o seu com-parecer, isto é, que *haja* relação. Deste modo, o Ser enquanto Λόγος, destina-se como ser ou presença enquanto ὁμολογεῖν ou ὁμολογος, estando assim de acordo com o Acontecimento, consigo *próprio*, e de acordo com a relação instaurada, fazendo ser, estabelecendo o seu homólogo na presença, que apesar de ser o *mesmo* manifestado, é enquanto *semelhança*, pois o Ser é mais amplo que a própria clareira, no sentido em que é a Unidade dos vários modos de algo poder luzir.

Assim, e fazendo um breve resumo da estrutura (Ser - ser do ente - Dasein) que temos vindo até aqui a analisar, podemos afirmar que o ser está de acordo consigo mesmo enquanto presença, e conforme ao Ser, de que depende para ser — no fundo, o mesmo depende do Próprio, implicando Da-sein.

Seguindo, então, Heraclito, a par da análise até agora efectuada dos termos gregos, facilmente depreendemos que o ouvir autêntico deve prestar atenção ao Λόγος, estando em acordo ou harmonia com o *dito*, *palavra*, ou *promessa do dom*, ou seja, o plano onde sempre escutamos e compreendemos em correspondência apropriante. Deste modo, há escutar

³⁵⁸ Numa forma um pouco estranha, mas consonante, diremos, então, que a Colocação recolhe-se (abrigada pertença, desocultação ou presença) em («an») Da-sein («wesen»).

porque há possibilidade de compreensão doada pelo Ser como Abertura³⁵⁹. Portanto, o escutar pertence e presta atenção ao Λόγος, que como palavra anunciada é abrigada pertença e, assim, tal verdadeiro ouvir dizer é um λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν: reconhecendo o dito-estendido-diante, sendo conforme (ὁμόλογος) a promessa do Ser. Tal escutar originário é o que deixa ser a relação de com-preensão, isto é, do Ser que *requisita e apropria* para a sua manifestação em *simultaneidade, harmonia, ligação e oposição* (Dasein, entes). Só agora podemos nós reconhecer verdadeiramente o ser do dizer humano como estender, e o ser do correspondente ouvir dizer no recolhimento, ou seja, quando ambos são reconhecidos autenticamente na reunião do Λόγος.

Enquanto presença, o Ser *necessita* de alguém que o *ouça dizer ser*. Por isso, ao acontecer como λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν, acontece como essência do homem e, assim, Da-Sein, sendo *a relação*³⁶⁰. Ora, um tal remeter-se ao silêncio como um fazer dizer ser, origina de si mesmo, o escutar verdadeiro do homem que atenta para o *apelo* ou anúncio que lhe dirige o Ser como presença, compreendendo que ao *fazer parte* do discurso enquanto escuta, *faz parte do próprio* Discurso. No fundo, *há* escutar, porque *há* sempre anterioridade disposta pelo Ser.

Reconhecer, então, é confessar-se em relação com o Ser que apropria, que propriamente faz acontecer o discurso onde o homem habita como possibilidade de o *ouvir dizer*, pois ao Ser isso é necessário. Deste modo, o λέγειν (e suas possibilidades constitutivas), no sentido de ὁμολογεῖν, é

³⁵⁹ «Parler et écouter se fondent sur l'entendre (...) Seul celui qui entend déjà peut être à l'écoute.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 211. Assim, esta frase deve ser compreendida desde o *lançados no Ser*, que possibilita todo o compreender, e o dizer que algo é.

³⁶⁰ Aqui chegados, torna-se possível considerar de modo satisfatório, a seguinte análise de Celestino Pires: «(...) a acusação repetida de M. Heidegger de que toda a filosofia ocidental teria esquecido o problema do ser (*Seinsvergessenheit*) para se fixar no problema dos entes não corresponde à exactidão histórica, pois Tomás de Aquino notou bem, e é pedra angular do seu pensamento, que os entes são entes pelo ser e que o ser, pelo qual os entes são, participa da forma subsistente do ser. A famosa diferença ontológica de Martin Heidegger, diferença que significa que os entes não são o ser e o ser não são os entes, diferença que M. Heidegger confessa não ser construção da razão humana (cf. *Wom Wesen des Grundes*) e coloca no centro da Filosofia como o-que-se-deve-pensar (*Das Zudenkende*), não tem explicação possível sem uma cisão ou distinção, no ente mesmo, entre essência e ser». Celestino Pires, "Heidegger", p. 1060.

produzido ao mesmo tempo, no mesmo sítio, e juntamente com o próprio Λέγειν, na exacta medida em que somente por este, tal presença discursiva advém, e como a própria. Quando acontece, o Λέγειν é. E é como? Como λέγειν, acontecendo Dasein³⁶¹. No fundo, só há um λέγειν como o que é necessário ao Λέγειν na sua manifestação, isto é, o ser do λέγειν é o Λέγειν, ou o modo do Λέγειν dis-correr enquanto um deixar-estendido-reunido-diante. Se o Ser é Doação, o próprio só se manifesta como doação ou presença e, portanto, como um fazer dizer da presença enquanto dom. Concluindo, quer o Λέγειν, quer o λέγειν, falam ambos a mesma língua, pois Um não é sem o outro, dizendo respeito ao Mesmo. No fundo, tudo é Λέγειν, cuja essência ou ser, é o de acontecer como λέγειν — Acontecimento da Linguagem como linguagem³⁶².

Em resumo, dando ouvidos a um Acontecimento, é avisado concordar a partir do mesmo, isto é, o ouvir dizer concorda com o Ser. O Ser é sempre um chegar a acordo, um acontecer como um estar de acordo, acordando um tal acordo, ligando-se. Na sua relação íntima com a presença, o Dasein é apropriado e unido ao que juntamente, e no mesmo sítio, se manifestou como presença discursiva — Acontecimento como Abrigo abrigado (colocado em abrigo)³⁶³. Apropriado como discurso conforme, o Dasein une-se ao Discurso. Como discurso ele não é o Discurso, mas um modo do próprio Discurso discursar como discurso aberto. Assim, caberá também ao homem como Dasein, saber ouvir dizer tal manifestação ou desocultação do

³⁶¹ Por isso, deixa entrever, Heidegger, o Acontecimento unitário: «S'il en est ainsi, ni le Λόγος ne peut être un surhaussement du λέγειν mortel, ni ce dernier n'être que l'imitation du Λόγος et l'acceptation de sa mesure. Alors l'être qui se déploie dans le λέγειν de l'όμολογεῖν et l'être qui se déploie dans le λέγειν du Λόγος ont tous deux une provenance plus originelle dans le milieu simple qui se trouve entre les deux.» Martin Heidegger, "Logos", p. 273. Ou seja, todo o deixar-estender-reunido-diante, é conforme ao Acontecimento, enquanto deixar-estendido-reunido-diante: «(...) le λέγειν de l'homme ne doit pas non plus être pensé comme copie qui répond à un λόγος en soi. La pensée doit au contraire parvenir à ce "milieu simple" où le λέγειν de l'homme et le λέγειν du λόγος prennent leur provenance essentielle (...) Ce milieu est ce en quoi se produit ce qui est l'affaire de la pensée occidentale, l'être de l'étant: la vérité de l'être. La vérité se donne comme λόγος au λέγειν de l'homme, en s'assignant à elle-même ce λέγειν ».Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 271.

³⁶² Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 274.

³⁶³ «Le λέγειν mortel repose à l'abri dans le Λόγος. De par le Destin, il est approprié (er-eignet) à l'όμολογεῖν. Ainsi demeure-t-il transproprié (vereignet) au Λόγος.» *Op. cit.*, p. 272.

mesmo, do ser enquanto Ser³⁶⁴. Por isso, é forçoso haver um lugar de manifestação próprio a um ouvir dizer, de forma a que haja quem mantenha e suporte uma tal abertura como o que *vem* no que *convém* ³⁶⁵. É assim que o Ser faz acontecer a habitação própria ao homem, situando-o no que lhe convém, ou é próprio convir, pois forçoso é admitir tal conformidade, na medida em que é regida por uma necessidade. No λέγειν como ὁμολογεῖν, somos dispostos — lugar onde algo é deixado ser —, situando-nos de acordo com a nossa própria essência e, portanto, conforme ao que nos convém, ao Destino como destino. Conforme a graça doada, *somos* sempre conforme, e *no* conforme (mundo), habitando de acordo com a Abertura que se deu. Portanto, quer o *escutar*, ou a *escuta acordada e conforme*, quer o *discorrer*, ou o *discurso acordado e conforme*, têm a *mesma origem*, por um *mesmo* Acontecimento. Desta maneira, *há* Harmonia ou Unidade, originando reunião que reúne essencialmente, mas sempre por meio de uma oposição, quer originariamente, quer na própria presença, qual tensão de opostos con-dizente no *arco* ou na *Lira*. É por esta razão que é *avisado concordar* que *todas as coisas* provêm da manifestação da *Unidade*.

3. Ἐν Πάντα: Pelo exposto, encontramos nós a explicitação mais completa da *Offenheit* como um *fulgurante, luminoso e disposto offen legen*, na sua relação com a *linguagem*. O Λόγος como *Colocação*, é *Reunião* enquanto abrigada pertença, manifestando-se no seu homólogo como unidade do combate entre terra e mundo, a partir de um único Acontecimento. Assim, trata-se sempre do processo de Iluminação enquanto Des-ocultação, mas Des-ocultação enquanto Palavra ou Dito, vigorando como des-ocultação da coisa dita. Portanto, e tratando-se sempre do Ser,

³⁶⁴ «Être-présent ("Être") est, en tant qu'être-présent, chaque fois être-présent à l'être-de-l'homme, dans la mesure où Être-présent est le Rappel qui appelle chaque fois l'être-de-l'homme. L' être-de-l'homme est en tant que tel obédient, parce qu'il appartient au Rappel qui l'appelle, à L'Être-présent. Ce qui ainsi est chaque fois le Même et la Fois même, cette entr'appartenance d'Appel et d'Obéissance, serait-ce donc l' "Être"?» Martin Heidegger, "Contribution à la question de l'être", p. 229.

³⁶⁵ «Il s'agissait, il s'agit encore de porter au jour l'être de l'étant; assurément plus à la manière de la métaphysique, mais de telle sorte que l'être même vienne à paraître. L'être même — cela veut

Λόγος e Ἀλήθεια são *uma* a e a *mesma* coisa, são o *Um-Único*. *E como Único, é o Único que reúne presença, o ser de todas as coisas* (Πάντα).

Assim, aproximamo-nos de uma temática pouco clarificada no ensaio em causa, a saber, a da relação existente entre os termos gregos que formam um Todo: Ἐν Πάντα. Todavia, e dentro da análise por nós empreendida, devemos sempre ter em linha de conta a centralidade e notoriedade ganha pelos termos ὁμολογεῖν e ὁμολογος, de modo a alcançar o que de forma enigmática se oculta no dizer concreto de Heidegger, sendo que, e de alguma maneira, um tal falar segue, em nosso entender, o caminho já desbravado por Heraclito, só que agora à Luz de uma outra Dimensão.

Em primeiro lugar, não podemos olvidar que quando Heidegger diz Ἐν Πάντα, Heraclito pronuncia ἔν πάντα, encontrando-se assim este último, e como Heidegger constata relativamente ao termo λόγος³⁶⁶, afastado da fulguração própria ao ser do ente como presença eclosiva. No entanto, apesar de permanecer impensada, a Origem subsiste naquela, caso contrário,

dire: la présence du présent, la venue en présence de ce qui vient en présence — (...)» Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", p. 115.

³⁶⁶ De ressaltar o facto de que «Heidegger's own interpretation of language is not attributed as such to Heraclitus but results from his own free-wheeling effort to think Being that only takes its lead from what Heraclitus said and then proceeds to think the un-thought». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 500. No fundo, prepara-se aqui a passagem ao *Mesmo*, sendo que se Heraclito deu ouvidos não a ele, mas à unidade onde todo o múltiplo se reúne e tem sentido, de alguma forma, concebeu a essência dos entes, isto é, a verdadeira constituição das coisas e sua origem, enquanto λόγος (unidade de todas as coisas): «Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o Logos é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que, embora todas as coisas aconteçam segundo este Logos, os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e acções tal como eu as exponho, ao distinguir cada coisa segundo a sua constituição e ao explicar como ela é (...)» G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p.193 (Fr. 1). Por isso, pode Heidegger constatar, que «dans la pensée d'Héraclite l'être (*Sein*) (la présence) de l'étant apparaît comme ó Λόγος, comme la Pose recueillante. Mais cette fulguration de l'être demeure oubliée (...) Une fois cependant, au début de la pensée occidentale, l'être du langage est apparu, le temps d'un éclair, dans la lumière de l'être. Une fois, lorsque Héraclite pensa le Λόγος comme mot directeur, pour penser dans ce mot l'être de l'étant. Mais l'éclair s'éteignit subitement. Personne ne saisit son rayon ni la proximité de ce qu'il éclairait». Martin Heidegger, "Logos", pp. 276-278. Assim, e segundo a nossa interpretação, o que aqui queremos ressaltar é não só o facto que devemos fazer o salto do ser do ente para o Ser, permanecendo no *Mesmo*, como também focar a importante relação do ser entendido como λόγος, abrindo desta forma as portas para um pensar que medita sobre o ser enquanto unidade, reunião e linguagem; ou seja, e como veremos, o ser é Linguagem (Λόγος): «(...) la tâche d'abriter l'être dans l'essence du langage se "prépare" quand, chez Héraclite, le λόγος devient le nom de l'être (...)» Otto

nunca teria havido a possibilidade de um tal *pronunciamento*. Portanto, o que nos interessa aqui sublinhar é o facto de que apesar da Unidade (Ἔν) não ter sido pensada e, assim, o Ser como λόγος, Heraclito não deixou de traduzir o seu pensamento sobre o ser das coisas enquanto harmonia, unidade, reportando a multiplicidade e o devir à *medida* que *convém* e, portanto, a um *mesmo* ou *simples* como *direcção* de todas as coisas existentes³⁶⁷.

No fundo, Heraclito na sua tentativa de explicar o que as coisas *são*, na sua verdadeira e originária (*invisível*) constituição, naquilo que deveras as constitui (estabelecimento da sua essência), reporta-nos a uma unidade constituinte que não é senão a maneira pela qual λόγος (ἔν πάντα) se manifesta enquanto reunião ou extensão das coisas existentes³⁶⁸. Tal reunião, contudo, não é um mero amontoar de coisas num conjunto que as engloba, nem muito menos um suprimir das diferenças. Pelo contrário, o reunir, na sua unicidade integrante e essencializadora, assume como possibilidade da sua unidade o *discordante* — a tal luta de contrários no combate do Ser.

Assim, e recorrendo agora ao auxílio do pensamento heideggeriano, o λόγος dispõe-se como união, permitindo não só a oposição contínua e dependente entre contrários, mas a unidade ou harmonia enquanto tensão. Deste modo, a unidade não é pacífica e estática, mas conflituosa, pois como reunião, reúne opostos (ser e ente - Dasein; o ser não sendo um ente é sempre ser de um ente). Tal diferença surge na presença como luta entre contrários: a entidade única do *dia* só pode ser entendida por um contínuo

Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 277. Neste sentido, o ser da linguagem que Heidegger perscruta, re-solve-se em λόγος e, assim, em Ser ou Reunião.

³⁶⁷ «Os Presocráticos não sabem o que querem dizer as palavras transcendência e imanência, realidade e aparência, permanência e devir, Natureza e existente: eles compreendem as coisas na sua raiz, na sua fonte. O universo da presença manifesta-se numa unidade harmoniosa que conjuga o devir e o Ser.» Cf. Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, p. 76. Por conseguinte, na unidade brilha já, e em relação, o essencial de tudo o que acontece, é. Nesta perspectiva, não há separação sujeito-objecto, e ajustamento entre os pólos. A haver separação, só a há como rasgão ou acontecer eclosivo; distância que acontece como sendo a própria unidade em conflito, enquanto una des-ocultação.

³⁶⁸ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 266. Mais adiante veremos um tal manifestar na perspectiva do Ser mesmo.

tensional entre a noite e o dia, a treva e a luz, a lua e o sol, pois a essência do *dia* reclama a essência de ambos na sua *duração*, formando, de alguma maneira, a essência própria e única daquilo que simplesmente denominamos como o *dia*, sendo *uma* e a *mesma coisa*, enquanto é pensado a partir daquela unidade que guarda em si a conflitualidade — o ser, a presença, encerra, e abre oposição, estabelecendo relação conforme³⁶⁹. Por último, o que aparece como unidade, conserva em si o *oracular* enquanto λέγειν: o *reunir* e o *dispersar*, o que *vem* e o que para *longe flui*, o *aproximar* e o *afastar*...³⁷⁰

Por conseguinte, o ser do dia e o ser da noite, sendo aquilo que cada um é, são também como constituintes da entidade *do dia* (e sua *duração*), formando um único todo, um conjunto, uma totalidade, que só é absolutamente, porque são *juntos com*, são *próximos*, um não é sem o outro, denotando a própria unidade como tal e, assim, a *proximidade*... Ou seja, o todo é unidade e a unidade é o todo, pois o todo só é todo, porque algo é reunido enquanto ligado, e a unidade só é unidade, porque tem a possibilidade de a ser pelo unir ou uno que possibilita o estabelecimento de um todo — a presença como relação que é, só se manifesta como ser do ente, estabelecendo-se como a totalidade por excelência: uno-todo, todo-uno³⁷¹.

³⁶⁹ Já no âmbito do Ser como Unidade, defende Heidegger: «Cet Unir qui réside dans le λέγειν ne veut dire ni qu'on se borne à saisir ensemble des choses que l'on enveloppe, ni qu'on se contente d'accoupler des opposés dans un compromis. L' Έν Πάντα laisse étendu-devant ensemble dans une même présence ce dont l'être est divergent, donc opposé, comme le jour et la nuit (...)». Cf. Martin Heidegger, "Logos", pp. 267-268. De facto, «la reunión jamás es confusión y acumulación. Lo que tiende a la separación y oposición se mantiene dentro de una correspondencia. No se la puede descomponer en mera dispersión y en amontonamiento. Entendido como retención, el λόγος tiene el carácter de una fuerza íntima y dominante, es decir, de la φύσις. No disuelve lo así dominado en una vacía falta de contrastes, sino que los conserva en el supremo rigor de su tensión, a partir de la conciliación de lo que aspira a oponerse». Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 173. Portanto, nunca se trata de uma *indiferença* onde tudo é idêntico, mas na unidade do Uno e do Mesmo, as *diferenças* também são recolhidas e mantidas como o que é *necessário*, não fossem elas manifestadas por uma oposição entre Ser e Dasein, na *mesma relação*.

³⁷⁰ Cf. G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p. 202 (Fr. 12). De ressaltar, que seguimos a interpretação dos fragmentos de Heraclito, não analisados por Heidegger neste ensaio, no âmbito da obra e dos autores agora citados.

³⁷¹ Cf. Martin Heidegger, "Logos", pp. 264-265. Alertamos para o facto de que escolhemos a tradução de uno-todo ou um-todo, para exprimirmos a unidade de todas as coisas na sua totalidade, ocorrendo no texto ambas as formas.

Neste uno-todo, enquanto reunião reunida, ou ser *do dia*, encontramos, ainda, o não-todo, o qual, e dentro da nossa perspectiva, deve ser compreendido como um sempre a reunir, no sentido de que o todo nunca é algo de acabado ou absoluto, mas sempre um acontecer enquanto *consonância* e *dissonância*, isto é, harmonia do que *soa* e do que *não soa*: *πόλεμος* enquanto *συνάδω* (*cantar com*³⁷²; em sentido figurado: *estar de acordo com, proceder de comum acordo*), ou *διάδω* (*desentoar, não cessar de cantar*) e, deste modo, *συναθλέω* (*lutar com comum esforço*), *συναιθριάζω* (*iluminar-se juntamente*), *συναίρῃω* (*colher juntamente, reunir*), ou *διαείδομαι* (*mostrar-se, aparecer claramente*)³⁷³. No entanto, o todo em nenhum momento deixa de ser um-todo, unidade.

O todo enquanto uno e, assim, a essência de um qualquer ente, deve ser sempre compreendido desde a totalidade enquanto reunião, sendo que procedendo de comum acordo, está de acordo consigo mesmo, lutando em tal conformidade para ser, manifestando-se claramente naquilo que propriamente é ³⁷⁴, e onde na mesma presença tudo se ilumina em relação, juntamente, em conjunto como totalidade unida. *Assim, podemos concluir, que a essência de uma coisa na sua particularidade própria, invoca sempre uma relação a vários níveis, e em simultâneo, com a totalidade una de que sempre faz parte.*

³⁷² Sobre o *cantar*, e a título de mera indicação, disse, mais tarde, Heidegger: «La Dite est le mode en lequel parle l'appropriement; le mode, non pas tant au sens de la modalité ou du genre — mais mode entendu comme μέλος, le chant (*das Lied*) qui dit cependant qu'il chante». Martin Heidegger, "Le chemin vers la parole", p. 255.

³⁷³ Cf. G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, pp. 196-197 (*Fr. 10*): «As coisas tomadas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e em dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas». O perigo será tomar o não-todo como a possibilidade de separar e individualizar cada coisa, ou contrário, da própria unidade, enquanto relação de um todo, não compreendendo que todo o ente é lançado num ser de oposições, que lutam em conjunto na mesma presença discursiva e conflituosa, a qual eclode sempre como e em relação. Deste modo, o não-todo é sempre o todo.

³⁷⁴ «Heidegger [considera] o fenómeno como puro e simples aparecer do ser em si, distinguindo-o da mera aparência (*blosse Erscheinung*); o fenómeno é anúncio do ser, embora este se mantenha oculto e, assim, o fenómeno é o não manifestar-se ou o esconder-se do próprio ser (...) Neste caso a noção de fenómeno não se contrapõe à de "coisa em si"; o fenómeno é o *em si* da coisa no seu manifestar-se; não constitui uma aparência da própria coisa, mas identifica-se com o seu ser.» Alexandre Fradique Morujão, "Fenómeno". In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Volume 2), Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990, p. 487.

Nestas condições, o λόγος como ἐν πάντα ³⁷⁵, reflecte precisamente a caracterização última e originária daquele, enquanto unidade de todas as coisas, ou como a constatação de que todas as coisas são uma, isto é, que todo o ente é pela unidade que mantém a oposição, enquanto aquilo que é próprio à harmonia *necessária*. Do mesmo modo, a unidade possibilita pelo seu unir que *todas* as coisas sejam *inteiramente*, no seu *todo*, nos seus contrários, ainda que sob o jogo do re-velar — πάντα (todas as partes; inteiramente)³⁷⁶. Portanto, *todas* as coisas devem ser entendidas pelo *todo* que as possibilita como coisas que são.

Como já se compreendeu, a relação do um-todo ou todo-um, revela-nos, deste modo, o carácter indissociável da presença que acontece como totalidade, ou todo de todas as coisas presentes reunidas no seu ser, sendo que tal totalidade deve ser sempre compreendida sob a forma de uma presença em eclosão³⁷⁷, onde sempre *somos* e à qual pertencemos.

Mas o que dizer da própria unidade, e da pluralidade *total* das coisas? O que dizer sobre as múltiplas maneiras de algo ser, e das coisas serem na sua totalidade própria? Se a multiplicidade reflecte a unidade, sendo a própria

³⁷⁵ Tentando dar sentido à sua interpretação do Πάντα, Heidegger, afirma que «ce que mot désigne, Heraclite nous le dit d'une façon directe et sans équivoque au début de sa sentence B 7: (...) "Si tout, (à savoir) les choses présentes..." La Pose recueillante a, en tant que Λόγος, posé tout, c'est-à-dire les choses présentes, dans la non-occultation». Martin Heidegger, "Logos", pp. 266-267.

³⁷⁶ Comparar a totalidade que temos vindo a analisar, com o seguinte parágrafo do pensador em estudo: «Lo que aquí se dice del λόγος corresponde, rigurosamente, al significado propio de la palabra reunión (*Sammlung*). Así como la palabra alemana *Sammlung* mienta: 1, el reunir (*das Sammeln*) y 2, lo que tiene carácter de ser reunido (*die Gesamtheit*), también λόγος significa, en este caso, la totalidade reunida que reúne (*sammelnde Gesamtheit*), lo que reúne originariamente» Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 167. Como depois acrescenta o pensador (1957 - *Identität und Differenz*): «L'homme est manifestement un étant. Comme tel, ainsi que la pierre, l'arbre, l'aigle, il a sa place dans le tout de l'être. Ici encore, "avoir sa place" veut dire: être intégré dans l'ordonnance de l'être. Or, le trait distinctif de l'homme, c'est qu'en sa qualité d'être pensant il est ouvert à l'être, placé devant lui, qu'il demeure rapporté à l'être et qu'ainsi il lui correspond». Martin Heidegger, "Identité et différence". In *Questions I*, tradução de André Préau, Gallimard, Paris, 1968, pp. 264-265.

³⁷⁷ Cf. Martin Heidegger, "De l'essence de la vérité". In *Questions I*, tradução de Alphonse de Waelhens e Walter Biemel, Gallimard, Paris, 1968, p. 177. Quanto à relação entre *totalidade*, *mundo* e *instrumento*, em *Sein und Zeit*, comenta Vattimo: «No que se refere às coisas, ser não significa, pois, em primeiro lugar, estar simplesmente-presentes, mas pertencer a essa totalidade instrumental que é o mundo». Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, p. 30. Aproveitamos este momento, para indicar que o termo *totalidade*, e de forma a não nos desviarmos em demasia do nosso escopo central, não poderá ser analisado, desenvolvidamente, em toda a sua *amplitude*

unidade que está ali em causa, o que dizer da própria, isto é, o que dizer do sentido da unidade de todas as coisas?

Sem nos demorarmos mais no pensamento de Heraclito, e na sua relação com Heidegger, sob pena de nos desviarmos do nosso intuito fundamental, digamos já que a pluralidade de *todos* os possíveis modos de algo *ser*, dependem em última instância da Unidade como Uno-*Todo*. Assim, segue Heidegger, de alguma maneira, o pensamento daquele sobre a unidade de todas as coisas, mas agora sob a égide do Uno-*Todo* (Λόγος) enquanto Acontecimento apropriante, em simultaneidade e conformidade, e nunca como unidade divina (*o deus*) imanente às coisas ou soma total das mesmas

378

Heidegger medita, então, a unidade (ser) que une na presença como sendo fruto do Acontecimento da Unidade (Ser), que como Unir³⁷⁹ une, irrompendo na presença como união; mas nunca abarcando ou englobando *desde um fora de*, como já explicitamos. No fundo, o ser do ente reflecte a Unidade, ou melhor, a essência do unir na presença, é a Unidade enquanto Acontecimento conforme. Ora, tal *unir* é um *unir-se* ao Da-*sein*, apropriando-o e, portanto, um *unir* como *ser*, *de acordo e conforme*, *ao mesmo tempo, juntamente, e no mesmo sítio*.

De facto, se o Λόγος-Ἀλήθεια pode ser considerado como Ἐν Πάντα (Um-*Todo*), ou seja, como a verdadeira Unidade e o verdadeiro *Todo*, isto somente significa que todas as coisas têm o seu abrigo pelo Ser, reflectindo pelo *brilho*, a Unidade que dita os seus inúmeros significados — da

e *analítica*, ficando também de fora da nossa análise, a crítica que Heidegger aponta à *Metafísica* na relação do ente-todo.

³⁷⁸ Ainda sobre Heraclito, em 1955, diz-nos Heidegger: «Ἐν Πάντα, "Un (est) Tout". "Tout" veut dire ici (...) l'ensemble, la totalité de l'étant. Ἐν, l'Un, veut dire: ce qui est un, l'unique, ce qui unit tout. Mais, uni, est tout l'étant en l'être (...) tout l'étant est en l'être. Dit avec plus d'acuité: l'être *est* l'étant. Ici "est" parle au sens transitif et ne veut pas moins dire "recueille". L'être recueille l'étant en cela qu'il est l'étant. L'être est le recueil — Λόγος.» Martin Heidegger, "Qu'est-ce que la philosophie?", p. 21.

³⁷⁹ «Nous égarons-nous quand, *avant* toute interprétation métaphysique profonde, nous pensons le Λόγος comme le Λέγειν et quand, pensant ainsi, nous prenons au sérieux le fait que le Λέγειν, au sens de recueillir et de laisser-étendu-ensemble-devant, ne peut être rien d'autre que l'être même de l'Unir, qui rassemble toutes choses dans le tout de la présence simple?» Martin Heidegger, "Logos", p. 266. Ou, como nos alerta mais adiante, e fazendo entrever a relação de

presença ao sentido da presença. *Tudo aquilo que existe*, ganha sentido pelo facto de haver clarificação do seu ser, o qual tem de ser percebido desde a Unidade como Verdade e Palavra. Como Uno-Todo, o Λόγος-Ἀλήθεια, recolhe-se no seu modo próprio de abrigar e unir as coisas presentes na Presença.

Assim, a Colocação recolhida enquanto Unidade³⁸⁰ é o que colhe todos os entes, e cada um em particular, na Totalidade ou no Todo da Presença eclodida. Todavia, para acontecer, a Unidade enquanto Um-Todo necessita da sua relação a todas as coisas, e ao Dasein em particular, para aparecer conforme.

Seguindo o nosso argumento, podemos agora compreender que o unir do todo só é possível pelo *Mesmo*, ou pelo sentido do ser, pois é o modo do Λόγος ser enquanto λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν, deixando-surgir na presença o *dizer* próprio de todas as coisas ou entes presentes no seu todo³⁸¹. No fundo, a presença é Presença, e o todo é Todo pelo Unir próprio à Colocação recolhida, ou seja, a essência da presença é o Ser, ou *todas as coisas no seu todo são o Ser*.

Assim, entende-se que o Unir (Λέγειν) somente se revele como ομόω (unir) e, portanto, *ao mesmo tempo* como λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν, pela apropriação do Da-sein³⁸². Deixando-estendido-reunido-diante, o Ser como Λόγος, somente acontece enquanto λόγος πάντα (reunião das coisas presentes: presença), sendo que como Ἐν Πάντα, não só origina, como por isso mesmo, está, e de alguma forma, presente, *ao mesmo tempo*, em todas as coisas enquanto Acontecimento que se retira.

maiúsculas e minúsculas: «(...) la Disposition seule, est l'Un-Unique qui unit tout». *Op. cit.*, p. 274.

³⁸⁰ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 268.

³⁸¹ «Ἐν est l'Un-Unique au sens de ce qui unit. Il unit en rassemblant. Il rassemble en recueillant et laissant l'étendu-devant s'étendre-devant, comme tel et dans son ensemble. L'Un-Unique unit comme Pose recueillante.» *Op. cit.*, p. 267.

³⁸² «A la question de savoir ce qu'est le Λόγος, il n'y a qu'une réponse pertinente. Nous la formulerions comme suit: ο Λόγος λέγει. Il laisse étendu-ensemble-devant. Quoi? Πάντα.» *Op. cit.*, p. 266.

Por isso, pode Heidegger afirmar que Ἐν Πάντα e Λόγος são uma e a mesma coisa³⁸³, pois por um lado, o Uno-Todo indica que a Colocação é de facto Unidade-Reunião, por outro, o Ser como Λόγος indica a forma pela qual o Uno-Todo, ou o *próprio*, se manifesta, ou seja, enquanto *Linguagem*. Se, Ἐν Πάντα nos indica a forma pela qual o Λόγος se manifesta, e vice-versa, sendo ambos o *mesmo*, um tal desvelamento do Λόγος, só se dá como λέγειν, no sentido de ὁμολογεῖν, diante do qual se estende como Acontecimento do *mesmo*³⁸⁴.

No fundo, *tudo* é Λόγος, pois é Colocação, Reunião, Unidade ou Todo que se manifesta como discurso que discorre, re-velando. Como Ἐν Πάντα ou Λόγος, entendemos, uma vez mais, como é que o Ser se manifesta no λέγειν que dis-põe conforme, enquanto todo ou reunião das coisas presentes, as quais, e verdadeiramente, são abrigadas no conforme ao Todo, conforme àquilo que é maior do que a clareira, mas que só se dá na apropriação de *todas as coisas*³⁸⁵ — a Totalidade Única e inalterável de todos os sentidos do ente³⁸⁶. Não sendo um ente, o Ser é o que propriamente origina o *todo* ou as *coisas presentes*, diante das quais se *estende* o Ser como Origem, apropriando-se da presença como a única forma do *próprio* se abrigar como *anúncio silencioso*.

*Em síntese, enquanto Uno-Todo, o Ser manifesta como um deixar-estendido-reunido-diante, precisamente, aquilo que é reunido como reunião ou todo pelo próprio Todo que lhe subsiste como Abrigo de Tudo*³⁸⁷. Assim,

³⁸³ «Ἐν Πάντα dit ce qu'est le Λόγος. Λόγος dit comment Ἐν Πάντα déploie son être. Tous deux sont une même chose.» Martin Heidegger, "Logos", p. 268.

³⁸⁴ «Seulement Ἐν Πάντα n'est pas *ce que* le Λόγος énonce comme parole et qu'il donne à entendre comme sens. Ἐν Πάντα n'est pas *ce que* le Λόγος déclare, il dit de quelle façon le Λόγος déploie son être.» *Op. cit.*, p. 266. Mais tarde, clarifica Heidegger: «L' Ἐν Πάντα, sans doute, nous fait entrevoir comment le Λόγος déploie son être dans son λέγειν». *Op. cit.*, p. 272.

³⁸⁵ «Car l' Ἐν Πάντα en tant que Λόγος est le laisser-être-présent valable pour toute chose présente. L' Ἐν lui-même, toutefois, n'est pas une chose présente parmi d'autres. A sa façon il est unique.» *Op. cit.*, p. 271.

³⁸⁶ Como nos diz Galán: «En la historia, el Ser se finitiza, es el ser del ente, la totalidad de los sentidos del ente en un mundo determinado, y es, también así, el Ser para el Dasein». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger)*, p. 235.

³⁸⁷ «La Pose recueillante rassemble en elle tout envoi, pour autant qu'en apportant il laisse être-étendu-devant, qu'il maintient toute chose présente ou absente à sa place et sur sa voie et qu'en

devemos reconhecer no todo da presença, onde o ente é inteiramente o ente que é, a possibilidade de haver todo, pois o Ser é [origem de] Tudo. Todas as coisas reflectem a Linguagem, mas só há Linguagem se houver algo a dizer, ou seja, só há Unir se houver coisas para reunir, daí também a relação intrínseca ao Um-Todo — apropriação como unidade entre o Ser e os entes.

E não é esta a *conformidade* que Heidegger tenta sempre compreender, e particularmente, quando nos diz num ensaio sobre o *mesmo*, que «sob a multiplicidade de diferentes nomes: (...) λόγος (...) πόλεμος (...) ἔν, Heraclito pensa a plenitude do ser do Mesmo»³⁸⁸?

Não estamos nós de novo perante as vias e relações doadas pelo que é o inaparente de toda a inaparencia³⁸⁹, fazendo dom do aparecer, e a tudo o que aparece, ou seja, aquilo que apesar de não ser coisa presente, mas origem de todo o retirar-se, é o que possibilita um tal estar presente, pelo próprio conforme, mas não se esgotando nesse conforme, que é sempre um conforme por relação ao ente que é?

Se *tudo* se reporta ao ser do ente como fundamento, aquele, quando percebido no seu ser próprio, é compreendido desde o *mesmo*, e a partir de um Acontecimento. Deste modo, o ser como totalidade unida e discursiva, tem o seu fundamento, a sua verdade ou sentido, no próprio como um acontecer *conforme* ao Acontecimento (Ser ou Unidade). Sendo a essência do ser do ente (ser como verdade eclosiva e discursiva do ente) a des-ocultação e o dis-curso, tal essência (ser do ser do ente), não é senão essência do Ser, ou o modo do *próprio* ser, acontecer *de acordo e conforme*. Daqui infere-se que a presença é Λόγος: comparecer e patentear (deixar ver)³⁹⁰ — a essência do λόγος é o Λόγος. Se *tudo reflecte o Mesmo*, o

rassemblant il met toute chose à l'abri dans le Tout. C'est ainsi que toutes les choses, et chacune en particulier, peuvent à tout moment se plier à ce qui leur est propre et s'en accommoder.» Martin Heidegger, "Logos", p. 269.

³⁸⁸ Cf. Martin Heidegger, "Alèthéia", p. 333. De novo nos abeiramos do termo grego πόλεμος, sendo que tal aproximação, faz-nos entrever a relação que um tal termo tem com o de λόγος, pois é num *conflito* que algo *se mostra*. A este respeito, consultar Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 171, e p. 183.

³⁸⁹ Cf. Martin Heidegger, "Alèthéia", p. 329.

³⁹⁰ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 278.

verdadeiro fundamento do ente, é o próprio Ser enquanto Acontecimento fundamental³⁹¹.

Por conseguinte, ao escutar a essência da *linguagem* como um deixar-estendido-reunido-diante, percebemo-la a partir do Acontecimento da Unidade-Reunião (Λόγος) de todas as coisas³⁹², e onde todas as coisas *são Uma*, isto é, são única e simplesmente pela *Linguagem* enquanto Reunião, ou Dito, que as abriga no seu fazer dizer ou querer dizer. E é para este ponto que Heidegger nos quer conduzir, ou seja, para o reunir em torno do fundamental como Linguagem, uma vez que já implica a Verdade como Extensão-Reunião-Diante, acrescentando a esta, o Fazer Dizer. No fundo, e como já fizemos ver, o ser do ente é simplesmente discurso enquanto Discurso.

E assim como a verdade dos entes é a verdade do Ser, a linguagem humana é a linguagem do Λόγος, pois pelo próprio acontecida enquanto λόγος, possibilitando o escutar do Ser, como o que deveras fala.

Portanto, temos a possibilidade de *falar*, porque a *linguagem* é um Acontecimento do Ser enquanto Λόγος, ou seja, Palavra, Dito, possibilidade de *falar*, *dizer* e, assim, *linguagem*. Escutando o Ser, escutamos, no fundo, a nossa própria habitação discursiva e recolhida como um Acontecimento.

Concluindo, abrem-se, pois, as portas para um pensar que medita a linguagem humana enquanto *palavra dita* que *diz* (Λόγος)³⁹³. Nesta

³⁹¹ Sobre o que aqui se trata, poderíamos, ainda, relacionar com o seguinte: «Le sens de l'être et l'être-là qui lui est identique ne sont, rigoureusement, pas seulement fondement (comme l'être), mais le "fondement du fondement". Il est vrai que ce fondement est sans fond (...) La question métaphysique directrice sur l'être de l'étant ne peut pas être appliquée à elle-même, puisqu'elle est déjà manquée: elle a oublié le "fondement sans fond" sur lequel elle repose — la vérité de l'être — et prend pour cette raison l'être comme présence constante et raison attribuable». Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, pp. 217-219.

³⁹² «Que serait-il arrivé, si Héraclite — et après lui les Grecs — avaient pensé spécialement l'être du langage comme Λόγος, comme la Pose recueillante? Rien de moins que ceci: les Grecs auraient pensé l'être du langage à partir de l'être de l'être, bien plus, ils l'auraient pensé comme ce dernier lui-même [*Das Wesen der Sprache aus dem Wesen des Seins*]. Car ο Λόγος est le nom qui désigne l'être (*Sein*) de l'étant.» Martin Heidegger, "Logos", p. 277.

³⁹³ «Ο Λόγος serait alors le mot grec pour le parler au sens de dire (*Sagen*), pour le langage. Plus encore. Ο Λόγος pensé comme la Pose recueillante, serait l'être, pensé à la grecque, de la parole disante. Langage serait parole disante. Langage voudrait dire: rassembler ce qui est présent et le laisser étendu-devant dans sa présence. En fait les Grecs *habitaient* dans cet être du langage. Seulement ils ne l'ont jamais *pensé*, et pas même Héraclite.» *Op. cit.*, p. 276.

conformidade, a linguagem humana é sempre compreendida pelo ser da própria.

II. A CARTA SOBRE O HUMANISMO³⁹⁴

1. *An-Spruch*: Entendido, então, que a linguagem enquanto *linguagem*, ou o ser da linguagem, deriva do Ser, que assim deixa a sua *marca*³⁹⁵, estendido como ser discursivo, facilmente percebemos, pois, que falar no dizer da linguagem humana enquanto *linguagem*, significa situarmo-nos no discorrer próprio de um *chegar a acordo apropriante*³⁹⁶ — do dizer como *dizer*, sendo este um deixar-estendido-reunido-diante. Por isso, pode

³⁹⁴ No sentido de perscrutarmos uma ligação com o exposto na primeira parte do presente capítulo, e com aquilo que o autor vinha desde 1944 a desenvolver, contextualizemos com a *Carta*: «A "Lógica" entende o pensar como a representação do ente em seu ser, pensar que se apresenta o representar na generalidade do conceito. Mas o que acontece com a meditação sobre o próprio ser, isto é, com o pensar que pensa a verdade do ser? Somente este pensar atinge a essência originária *do logos* que, em Platão e Aristóteles, os fundadores da "Lógica", já foi entulhada e perdida. Pensar contra a "Lógica" não significa quebrar lanças em defesa do ilógico, mas significa apenas: meditar sobre o *logos* e a sua essência nos primórdios do pensamento; significa: empenhar-se primeiro, na preparação de um tal re-flectir». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 77.

³⁹⁵ «Quelle est la portée de cette empreinte que l'être du langage a recçue de l'étendre? (...) Depuis longtemps l'expression et la signification passent pour être les phénomènes qui nous offrent incontestablement des traits du langage. Mais elles ne nous conduisent pas spécialement dans le domaine de l'empreinte essentielle reçue à son origine par le langage; et, d'une façon générale, elles sont impuissantes à déterminer ce domaine dans ses traits principaux.» Martin Heidegger, "Logos", p. 256.

³⁹⁶ No fundo, e como já ressaltamos, estamos sempre neste *jogo*: a linguagem como *linguagem*, o discurso como *discurso*, etc. Ou seja, a essência do *λέγειν* humano não se encontra apenas na sua concepção enquanto dizer verbal e sonoro, mas *λέγειν* no sentido profundo de um deixar-estendido-reunido-diante, que deixa de *facto* dizer-se — *λέγειν* conforme *λέγειν*: «(...) *λέγειν*, au sens de "dire" et de "parler", n'est intelligible que s'il est pensé dans son acception la plus propre, celle d' "étendre" et de "recueillir"». *Op. cit.*, p. 270. Por isso é que todo o *nomear* (*ὀνομαίνω*) de algo no seu ser, é sempre *dar um nome* enquanto um *chamar pelo nome* e, assim, desde o *fazer dizer* como um *proferir* ou *anunciar* daquilo que *aparece*. Portanto, o *facto* de algo ser nomeado, e de ter um nome, deve ser compreendido desde o *Apelo nomeador* enquanto coisa dita, que nos apela pelo seu chamar como coisa manifestada, clamando na presença. Assim, o nomear é deveras um *escolher* como um *colher* ou *reunir*, *designando* e, por tal, um *chamar* no sentido de um *deixar*: «Nommer veut dire: en appelant, faire apparaître. Ce qui est rassemblé et déposé dans le nom se trouve, du fait même de cette pose, être-étendu-devant et apparaître. Nommer (*ὀνομα*), si l'on pense cet acte à partir du *λέγειν*, ce n'est pas exprimer la signification d'un mot, mais laisser étendu-devant dans la lumière où une chose se tient par cela même qu'elle a un nom». *Op. cit.*, pp. 270-271.

Heidegger clarificar, em 1947, que a «linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser»³⁹⁷.

Enquanto *chegada* («An-kunft»), é chegada *junto* ou *diante* do *próximo* ou *vindouro* («künftig»), que sempre *vem* no que *nos convém* («an-wesen»), sendo que tal proximidade do Ser, é agora entendida como a *Linguagem mesma* («Sprache selbst»)³⁹⁸. Esta, enquanto *linguagem*, é *luz*, ou seja, e de novo segundo o grego, a φωνή é φῶς, pois como *luz*, *traz a luz* (φωταγωγός), *lançando luz*, *iluminando*, *manifestando* (φωτίζω) — contudo, a luz é *proveniente de um roubo* (φώριος), de uma privação, que não deixa de ser doação. Por isso é que o ser humano (φῶς) é *dotado de palavra que ressoa* (φωνήεις), uma vez que a *linguagem* é dom. No fundo, o *ser humano é linguagem luminosa-ocultante*.

Prosseguindo, Linguagem é Λόγος-Ἀλήθεια, pois o ser da linguagem repousa no Ser como Acontecimento (sentido e origem). Por outras palavras, e apenas constatando o que já aqui foi analisado, a *linguagem* é a chegada ou o Acontecimento do Ser como Λόγος (Λήθη): deixar-estendido-reunido-diante as coisas presentes na sua presença (ser do ente como abrigada pertença: terra e mundo). Concluindo, o que a linguagem humana é, a sua essência, só poderá ser compreendida se a considerarmos como o *anunciar do próprio Anúncio*, pois é o Ser mesmo que como Λέγειν, fundamentalmente, *recolhe, quer e faz dizer* (λέγειν). Λόγος é o ser da linguagem humana, sendo o modo como Λόγος se manifesta enquanto *discurso*.

Portanto, é como *linguagem* que o *próprio* se revela e oculta, enquanto des-ocultação e dis-curso do ente: o Ser abrigado no ser da linguagem como *discurso*.

Desta maneira, defende o pensador, a verdadeira senda que o homem deve encontrar ou descobrir, é o caminho diante da presença do Ser, a

³⁹⁷ Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 50. Na tradução francesa da mesma obra, lê-se: «Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst»; «Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 64-65.

³⁹⁸ «Diese Nähe west als die Sprache selbst.»; «Cette proximité déploie son essence comme le langage lui-même.» *Op. cit.*, pp. 82-83.

proximidade do *mesmo*. Assim, e uma vez que estamos no âmbito do *dizer*, deve aquele também aprender a existir como ex-sistente «im Namenlosen»³⁹⁹, naquilo que *não tem nome*, no *imenso* e *indizível*, no inaparente de todo o aparecer, e que se tenta exprimir como Unidade ou Ser pelo *conforme apresentado*. No fundo, trata-se sempre do Acontecimento do Silêncio que sempre se *recolhe*, que sempre nos joga no inefável — Λόγος (Λήθη). Daí a impossibilidade de podermos nomear por inteiro uma tal Origem, embora seja esta que nos possibilita a conformidade pela qual o Dasein vai tentando *nomear*, de acordo com o que a Abertura mesma abre.

Antes de falar de facto, deve o homem descobrir a sua pertença ao Ser, o que lhe permite *ouvir dizer* do *próprio*, nessa anterioridade, nessa *presença* onde sempre *somos*, ouvindo, verdadeiramente, o silêncio que lhe *diz* respeito, pois tal ser recolhido, fazendo dizer, é ser remetido e recolhido para o caminho da própria essência humana. Em tal caminho essencial, senda do silêncio, anúncio de um discurso, reivindicando, *reconhecemos*

³⁹⁹ «Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muss er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren.»; «Mais si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp.42-43. Na tradução portuguesa, lê-se: «Caso o homem encontre, alguma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 40. De passagem, e segundo a nossa interpretação, apenas queremos realçar que esta pequena frase resume, não só a preocupação heideggeriana pela busca da Unidade dos vários modos de algo ser, como também a sua distanciação face à filosofia tradicional ou metafísica, para além de nos relacionar com o que no final do seu caminho será entendido como a relação entre Ereignis/Die Sage/Die Stille, em detrimento do termo Ser. Como comenta Haar: «En nommant le retrait, ce dur noyau de nuit irrévélé, indescriptible, la *lèthè* au coeur de l' *alèthéia*, Heidegger prétend-il nous révéler enfin le nom extra-métaphysique de l'être? Nullement; et pourtant l'être n'est pas innommable. Quel que soit le nom que la métaphysique donne à l'être de l'étant: l'Idée, la substance, le sujet, l'object, la volonté de savoir, de puissance... il semble qu'elle se résume à ce project d'assigner un nom unique et exclusif à l'être. Aussitôt "identifié", l'être est perdu en tant qu'être, réduit à l'étant, car nommer l'être, c'est dire aussitôt *ce* qu'il est, quelque chose; non pas n'importe quelle chose, mais l'étant le plus parfait et le plus permanent, le sommet et la base universelle. C'est aussi affirmer: l'être est ceci, "et rien d'autre..." L'exclusivité du nom pose l'être comme excluant le néant (...) L'être "même" n'est pas innommable; il ne cesse d'être dit et de recevoir des "attributs". Mais aucun nom le définit exhaustivement et exclusivement. Tous les noms de l'être demandent à être corrigés pour ainsi dire par d'autres noms, parfois contraires (...) Parce que sans le langage, "maison de l'être", il n'y aurait pas de nomination ni d'éclaircie, il pourrait être tentant de voir dans le langage le nom le plus adéquat de l'être. Ce serait oublier l'être en tant que première donation muette, l'être en tant que silence (...) L'être doit donc se dire "de multiples façons". Lui attribuer un nom unique c'est inévitablement l'ériger en un sujet métaphysique constamment et absolument présent. L'usage d'autres noms tels que la Donation (*Gabe*), l'Envoi (*Geschick*) (...) l'Événement d'appropriation (*Ereignis*) (...) — répond à cette nécessité». Michel Haar, "Le Tournant de la Détresse", pp. 340-341.

nós a «reivindicação» do Ser que nos «apela», pois é o que deveras colhe e reúne como querer fazer ser e dizer, como querendo que se *produza* sempre o seu Acontecimento para que *seja* Origem das coisas que *são* — mas no querer silencioso da presença, subsiste uma reserva: silêncio que guarda segredo.

Agora, tal reivindicação, como o que é necessário e conforme, é caracterizado como um «ansprechen lassen»⁴⁰⁰, um *deixar reivindicar*, ou seja, um deixar-estendido-reunido-diante que anuncia como dito, apelando, no seu fazer dizer, o próprio recolher do recolhimento e, assim, o verdadeiro *ouvir dizer* essencial ao homem. Deixando-se requisitar por uma tal essencialização, o homem retorna às suas raízes na terra e no mundo, arraigando-se em definitivo no Ser. Deixar-se requisitar é, no fundo, *obedecer* à sua própria essência por relação a uma presença que se dá, doando Dasein — deixar ser enquanto um deixar-estendido-reunido-diante, ou discurso sobre. Intimamente, é no *mesmo*, cor-responder ao *próprio*, *ouvindo dizendo*, porque situado numa compreensão, sendo um estar de acordo conforme: apropriado como discurso e unido ao Discurso, o Dasein é um estar de acordo com a presença, estando de acordo consigo *mesmo* e, assim, conforme ao *Mesmo*. Por fim, tal reivindicação, própria à presença de articulação significativa, deve ser reconhecida enquanto anúncio do Ser, que como o *semelhante* se dá — Λόγος («Anspruch»).

Por conseguinte, e como já analisamos, o Ser reivindica como um anunciar que implica um recolhimento enquanto concentração no que é dito e, assim, é sempre necessário *haver* alguém que se abra a uma tal presença, a qual dá a possibilidade própria de *ouvir dizer* o silêncio. Tal aberta como Dasein, e como também já sabemos, enquanto lugar da manifestação, é

⁴⁰⁰ «Der Mensch muss, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, dass er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat.»; «Avant de proférer une parole, l'homme doit d'abord se laisser à nouveau revendiquer par l'Être et prévenir par lui du danger de n'avoir, sous cette revendication, que peu ou rarement quelque chose à dire.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 42-43. Na tradução portuguesa, encontramos o seguinte texto: «Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 40.

produzida pelo Acontecimento do Ser. Assim, pode o Ser ser escutado na presença e como Presença.

Agora podemos entender na sua plenitude a afirmação de Heidegger⁴⁰¹, quando defende que somente por meio de tal *Anspruch*, há possibilidade do homem descobrir o seu verdadeiro habitar, onde deveras mora a sua essência conforme, onde sempre se move (anterioridade), e sempre é dito. De alguma forma, o habitar descobre-se como um *estar em* ou *ser em* um discurso (ser-no-mundo enquanto ser-no-discurso)⁴⁰² — assim ganha o homem acesso à habitação discursiva que abriga, entre o silêncio luminoso e o segredo, a sua essência ex-stática. *Em síntese, somente pelo Ser como An-Spruch, Reivindicação, Dito, Palavra, conforme diante, e desde um Sprung ou Riss originário, é que há ex-sistência, mas somente quando a há, dá-se Ser — o homem só é, em presença de, ou diante do Ser («angesichts») que lhe dirige a palavra («jemanden ansprechen»)*⁴⁰³; por outros termos, o homem é presença no Ser, defronte com Um «sem rosto e sem nome»⁴⁰⁴, pois sempre em retirada e, mesmo assim, conforme. Portanto, na sua compreensão do ser e seu sentido, onde sempre nos movemos, pode o homem tentar nomear a Unidade, mas apenas quando é chamado ao apelo da presença enquanto ser do ente, onde o Acontecimento se recolhe — nomeação da conformidade, baseada numa recusa.

Por conseguinte, o Dasein, como Lugar do Conflito, situa-se defronte ao discurso («Rede» como «Gegenrede») que lhe é próprio, como discurso litigioso. Lançado numa *obrigação recíproca* de luz, necessária a ambos (Da-Sein), o homem des-cobre-se como resposta lançada do Ser, à qual corresponde como escuta, ou deixando-estendido-reunido-diante o próprio

⁴⁰¹ Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 56-57.

⁴⁰² «Parce que pour l'être du là, c'est-à-dire pour la disponibilité et l'entendre, la parole est constitutive, Dasein voulant cependant dire: être-au-monde, le Dasein en tant qu'être-au qui parle s'est déjà exprimé. Le Dasein a la parole (...) L'homme se montre comme l'étant qui parle. Cela ne signifie pas qu'il a en propre la possibilité de l'élocution vocale mais, au contraire, que cet étant a pour manière d'être de dévoiler le monde et le Dasein lui-même.» Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 212.

⁴⁰³ «Die Metaphysik verschliesst sich dem einfachen Wesensbestand, dass der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird.»; «La métaphysique se ferme à la simple notion essentielle que l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 56-57.

silêncio⁴⁰⁵. Ora, e voltando ao mesmo, o discurso enquanto coisa dita é resposta de um Acontecimento, é *oráculo* enquanto doação de resposta e, assim, é um discorrer ou um responder que *faz* ou *produz* um cor-responder do homem enquanto pastor do Ser. Portanto, a resposta é sempre um responder como corresponder ao Ser, e onde sempre somos postados. Então, o Dasein enquanto um responder, é verdadeiramente um *corresponder* como um *condizer*, *estar de acordo*, *estar em harmonia*, e na situação de um *oporse* ou *defrontar*, compreendendo-se como abertura a um *dar resposta*, cor-repondendo ao Ser do ente — podendo cor-responder pela possibilidade do escutar intrínseca ao silêncio doado. Deste modo, e conforme a Doação, o Dasein, enquanto situado num responder, estará deveras de acordo quando *retribui* pelo *mesmo*, isto é, cor-respondendo ao respondido ou manifestado como resposta, respondendo ou *dizendo* qualquer coisa enquanto um deixar ser tal resposta. Sendo-na-resposta, o Dasein é resposta conforme ou correspondente, cor-respondendo, desta forma, ao respondido ou ao *apelo* da presença discursiva enquanto *chamada*, sendo que como resposta, deixa ser a própria enquanto tal, e no seu apresentar-se. Responder (dizer) ao respondido ou coisa dita (dito), é sempre uma réplica no sentido de cor-responder, sendo tudo derivado da própria resposta que responde ou discorre sobre a mesma: resposta que responde ou faz cor-responder, dito que diz ou faz dizer. Assim re-posto (*repetição recíproca*, em anterioridade⁴⁰⁶), o

⁴⁰⁴ Michel Haar, "Le Tournant de la Détresse", p. 339.

⁴⁰⁵ «Das sagt: der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins (...); «Ce qui veut dire: en tant que la réplique ek-sistante de l'Être (...))» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 108-109. No fundo, se Λόγος indica tanto uma *revelação divina*, como uma *resposta dum oráculo*, isso significa que na própria presença reveladora, há um dizer ou responder como um corresponder ou ser conforme ao Ser, devendo o homem escutar a resposta doada que é. Por isso é que Heidegger nos deixa entrever que o homem, enquanto existente, é *um estar em frente de*, *estar de frente*, *defrontar* («gegen-über-stehen»: na *direcção sobre*, na *posição* de ser-o-aí, num *estar de pé*) e, portanto, um *confrontar* («gegen-über-stellen»: *dirigir* como um *colocar diante* um *sítio* ou «Stelle») de um *Confronto* enquanto *Confrontação* («Gegen-über-stellung»: *estar de acordo diante* como *Colocação*, *Posição*, *Disposição* e *Situação*), em *obrigação recíproca* («Gegen-verpflichtung»: *compromisso aberto e luminoso*). Por tudo isto, e enquanto *vizinho e oposto* ao Ser («Gegenüber»), o Dasein é «Gegenrede», *resposta*, *réplica*, *contenda*, no sentido de «Gegenwurf», ou seja, *de acordo* com o seu *estar lançado* no Ser — *lance* como *jogado*, ou *abandonado*.

⁴⁰⁶ Pela mão do termo *repetição* somos conduzidos ao seguinte: «Sur la première page de *Sein und Zeit*, il est question — les mots sont pesés — de "répétition". Cela ne signifie pas la réitération uniforme du toujours identique, mais tout au contraire: chercher, aller chercher, ramener, engranger, recueillir ce qui, en retrait, s'abrite dans l'ancien» Martin Heidegger, "D'un

Dasein assume ser-na-resposta doada, sendo que tal ser repostado, é resposta como dizer do Dito, é discurso sobre, discorrendo, cor-respondendo. Mais uma vez se constata que a essência do homem reside, ou *mora*, no facto de ser a *resposta*⁴⁰⁷ ex-sistente (necessária) do Ser: modo do Ser ser. Por fim, a linguagem humana enquanto um *dizer* a coisa dita, cor-respondendo à sua essência conforme o Ser, sendo *linguagem manifestada*, é, também, resposta verbal que responde à resposta que se retira no falar concreto e sonoro, cor-respondendo de acordo: modo da *resposta*, concretamente, responder⁴⁰⁸.

Concluindo, a essência do Dasein é «Anspruch» enquanto «An-Sprache» e, portanto, como Discurso, Linguagem, pois o Ser é o que deveras diz, fala ou responde diante; Origem e Abrigo de todo o discurso sobre o ente — «Sprecher»⁴⁰⁹.

2. Haus des Seins: É precisamente com base na meditação sobre a imagem do abrigo, que relaciona-se com o habitar, no sentido de um acolher que

entretien de la parole", p. 122. O que uma tal *repetição* possa conter de *selectivo* contra a Tradição, e na esteira do Eterno Retorno de Nietzsche, no âmbito de uma repetição selectiva e consequente temporalidade do Instante, não é algo que aqui possamos resolver. Todavia, e sobre o assunto em causa, *comparar* Gilles Deleuze, *Nietzsche e a Filosofia*, tradução de António Magalhães, Rés Editora, Porto, s/d, pp. 103-109, com Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, tradução brasileira de Luiz Orlandi e Roberto Machado, revista para Portugal por Manuel Dias, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2000, p. 331 (e, precisamente, onde nesta se afirma que «(...) Heidegger é nietzschiano»).

⁴⁰⁷ «C'est pourquoi il importe de penser l'essence du langage dans une correspondance à l'Être et en tant que cette correspondance, c'est-à-dire en tant qu'abri de l'essence de l'homme.»; «Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 84-85. Por conseguinte, *corresponder* («entsprechen») é um *condizer* como harmonizar, é um *ser conforme*, obedecendo à sua Origem mais própria. Ainda sobre o responder como um cor-responder, e na sua relação com o apelo do ser do ente, consultar Martin Heidegger, "Qu'est-ce que la philosophie?", pp. 28-36.

⁴⁰⁸ «Like thought itself, language must be considered in terms of a response to Being and as this response. It is thus that in the history of Being, the event by which Being discloses itself to and in man comes to expression in the words of foundational thinkers.» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 543.

⁴⁰⁹ «La parole est parlante. L'homme parle pour autant qu'il répond à la parole. Répondre, c'est être à l'écoute. Il y a écoute dans la mesure où il y a appartenance à l'injonction du silence (...) Tout revient à apprendre l'habitation dans le parler de la parole (...) L'homme ne parle que dans la mesure où il correspond à la parole. La parole est parlante. Son parler parle pour nous là où a été parlé (...)» Martin Heidegger, "La parole", pp. 36-37. Por isso, defende Heidegger, que uma vez que já nos encontramos, habitamos, no âmbito da essência da linguagem, nós nunca estamos posicionados ao nível de um discorrer *sobre* o ser da linguagem, como se a linguagem fosse o nosso *objecto* de estudo. No fundo, devemos reconhecer que é a *própria linguagem* que *fala* dela mesma, desde a sua conformidade reveladora — Um único *dizer*, que, e concretamente, faz ressoar. Cf. Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", pp. 136-138.

possibilita um *estar em* como *ser-o-aí*, que Heidegger irá formular uma das suas mais célebres e ambíguas⁴¹⁰ afirmações: «(...) a linguagem é a casa do ser manifestada e apropriada pelo ser e por ele disposta»⁴¹¹.

O termo «casa»⁴¹², e pensando em termos de senso-comum, significa o nome dado ou designado para se referir a um construção destinada à habitação. De certo que não é esta a perspectiva do autor em estudo, ou seja, do permanecer numa imagem ligada ao ôntico⁴¹³. Não podemos querer ver a linguagem, na sua essência, como uma casa ampla, estática e definitivamente alicerçada, de limites bem definidos, com várias assoalhadas, onde o homem e o Ser são «passivamente» acolhidos, morando como «vizinhos»⁴¹⁴, sendo o Ser o seu seguro construtor. Mas como é que um tal termo pode ser encaminhado para um sentido ontológico?

⁴¹⁰ Entre 1953-1954, confessa Heidegger que «il y a quelque temps, j'ai nommé (bien malhabilement) la langue: "la maison de l'être"», para mais tarde retorquir: «Et à l'instant vous avez nommé la tournure "maison de l'être", qui aimerait donner à entendre le *déploiement* de la parole». Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", p. 90; e p. 107, respectivamente. Como comenta Resweber, a propósito do dúvida que a expressão encerra, «o discurso do mundo é, inseparavelmente, uma palavra do Ser (...) No *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger afasta toda a falsa interpretação desta metáfora. Uma casa recolhe passivamente aqueles que abriga, enquanto que a linguagem tem o poder efectivo de traduzir a essência do Ser e o ser do homem». Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, p. 106.

⁴¹¹ Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 58. Na tradução francesa, lê-se: «Selon cette essence, le langage est la maison de l'Être, advenue par lui et sur lui ajointée»; «Diesem gemäss ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchgeführte Haus des Seins». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 84-85.

⁴¹² Interessante é a relação que um termo como *casa*, ou *caminho*, como veremos, tem com o nosso passado histórico, sendo, inequivocamente, raiz constituinte do ser humano: «A metáfora da casa e do caminho, sob os auspícios de Héstia e de Hermes, respectivamente, apesar de velha de muitos séculos, continua um macro-paradigma do pensamento humano mesmo nos desvarios da sua errância (...) O solo tripartido das raízes europeias não foge à força metafórica de casa e de caminho: Ulisses enfrentou perigos do mar e acometidas dos homens para regressar quase ignoto à sua casa; Abraão tomou o caminho da "terra prometida", que o arrancou aos seus e ao seu local de nascimento (...) Pelo que respeita o Novo Testamento, J. Cristo apresentou-se como "caminho, verdade e vida" (...)» Miguel Baptista Pereira, "Prolegómenos a uma leitura actual do pensamento de M. Heidegger", p. 235.

⁴¹³ «O discurso sobre a casa do ser não é uma transposição da imagem da "casa" para o ser; ao contrário, um dia seremos mais capazes de pensar o que é "casa" e "habitar" a partir da essência do ser adequadamente pensada.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 90.

⁴¹⁴ Sobre a expressão «vizinho» diz-nos Heidegger: «Der Mensch ist der Nachbar des Seins»; «L'homme est le voisin de l'Être.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 108-109. No fundo, trata-se de pensar a essência do homem como Dasein, e desde a *proximidade* do Ser, sendo no *que fica perto, análogo, semelhante ou afim, habitando próximo*.

Bem, para tal efeito, temos de recuar um pouco até 1946, ao ensaio intitulado "Wozu Dichter ?" ⁴¹⁵, de modo a encontramos a língua grega no desvelar que lhe é próprio, ou seja, de maneira a descobriremos a origem de uma tal expressão no verbo τέμνω⁴¹⁶, o qual, e nas suas diversas direcções de sentido, será precisado apenas enquanto *fabricar, cortar, abrir (sulco, caminho), atravessar, fender, fazer um juramento* (como continuação deste último, e em sentido figurado [voz média]: *pronunciar um juramento*).

Sem nos atrasarmos mais, sob pena de cairmos na redundância, apesar da anterioridade da relação, o que o verbo grego nos *deixa ver*, constatando o que na língua está sempre em relação, sendo a *Linguagem* a própria relação, é o simples facto de que assim como *há* uma ligação entre λέγω e λόγος, da mesma maneira terá de *haver* correspondência entre τέμνω e τέμενος (*troço de terra reservado para o rei, príncipe, etc.; recinto sagrado; templo*). Por consequência, estamos perante um *lugar singular, destacado*, um lugar de fundamento originário, que ao mesmo tempo *abre e pronuncia* algo.

Assim se constata que a linguagem humana, enquanto deixar-estendido-reunido-diante, é o modo do próprio Ser *abrir caminho, sulcar, como fenda* entre terra e mundo, *fabricando* ou produzindo através de um Acontecimento que abre — o Ser irrompe como *linguagem; cortando, retirando-se*. Por uma tal senda aberta, o Ser manifesta-se, *fazendo ou pronunciando um juramento*, isto é, enquanto *promessa do dom*, a qual é promessa de Λόγος. *Concluindo, o discurso como essência do Ser e, deste modo, sua palavra como Palavra, é o lugar ou o caminho da desocultação do ser do homem e do Ser em simultâneo.*

⁴¹⁵ Como nos elucidam as *Remarques* sobre o ensaio em causa, «ce discours fut prononcé en privé à la mémoire du vingtième anniversaire de la mort de R. M. Rilke (mort le 29 décembre 1926)» Martin Heidegger, "Pourquoi des poètes?" In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Nouvelle édition), tradução do alemão por Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1995, p. 461.

⁴¹⁶ «L'être mesure, en tant que lui-même, son enceinte, qui est enceinte (τέμνειν, *tempus*) par cela qu'il se déploie dans la parole. La parole est l'enceinte (*templum*), c'est-à-dire la demeure de l'être.» *Op. cit.*, p. 373. Completando com a análise de Richardson ao ensaio em causa, diz-nos o mesmo: «(...) and promptly calls language the "temple", then the "house" of Being. And so is born the famous formula of Über den Humanismus: "... Language is the house of Being ..."». William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 528. Concluindo, apenas

Por isso é que a expressão «casa do Ser» deve ser entendida no sentido de *templo*, pois trata-se de um *τεμενίζω*, ou seja, *consagrar um recinto, um templo*. Apesar da sua relação com algo de *sagrado*, como aliás já atrás o entrevimos no repousar do templo no seu ser, e a qual não pode ser desenvolvida neste nosso trabalho, o que aqui se quer ressaltar é o facto do Ser consagrar, destinar, oferecer *linguagem* (silêncio) como o modo uno de a própria Unidade (Destino) ser.

No fundo, linguagem, língua, dizer ou falar humano, na sua expressão ou articulação verbal, é um Acontecimento do Ser, pois reporta-se ao seu fundamento num discurso aberto, cuja essência discursiva pertence àquilo que apuramos como um estar de acordo com o *fundamental*. Por conseguinte, somente desta maneira está o homem também de acordo no seu dizer concreto, cumprindo o desígnio da *linguagem*, enquanto ela própria é um Acontecimento da *Mesma* — *linguagem* como *Linguagem*.

Assim, a *linguagem* é o *espaço* consagrado à manifestação do Ser, o qual somente é enquanto desocultação discursiva, apropriando-se do Dasein como abertura ao ser e, assim, ao ser do Ser. A *linguagem* revela-se enquanto casa do Ser, isto é, enquanto forma pela qual o Ser se manifesta como deixar-estendido-reunido-diante, *fazendo dizer*. Portanto, a expressão *a linguagem é a casa do Ser*, nomeia apenas a forma como o Ser, entendido como Λόγος, se manifesta, ou seja, como *discurso* (que reúne em si a desocultação) e, por tal, como *linguagem*. Por fim, se o Ser é de facto entendido como Λόγος, então, tal nomeação indica o modo como o próprio se manifesta enquanto λόγος, *fazendo da linguagem o abrigo do Abrigo*, o *recolher do Recolhimento*, sendo tal *abrigo* ou *casa*, o verdadeiro *templo* ou lugar *reservado* a, como um *caminho cortado e sulcado* pelo Ser; no fundo, *manifestada, disposta e apropriada*. Constata-se, assim, e uma vez mais, que se o discurso é conforme ao *mesmo*, um tal *fazer dizer* significa também um abrir e fender de um caminho ou destino do ente como abrigada pertença, prometendo e consagrando, discursivamente, *ser* — *espaço*

essencial a um dizer de facto que algo *é*. No entanto, tal modo da presença ser, deve ser entendido desde o Acontecimento do Τέμενος (Τέμνω/Τεμενίζω) — da Abertura da Linguagem. Em síntese, a *linguagem é Linguagem*.

Por isso é que Heidegger acrescenta à sua célebre expressão o seguinte: «a linguagem recusa-nos ainda a sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser»⁴¹⁷.

Somente numa tal re-flexão, num tal *dobrar* como um *desdobrar*, *deixando aberto*, pode o homem como *palavra* ver restituída a essência da mesma como a *casa* onde deve deveras habitar⁴¹⁸; pode o homem, no fundo, qual Ulisses, regressar à ilha ou casa porque tanto ansiou⁴¹⁹. *O homem não é pois um ser vivo que dentro das suas faculdades ou capacidades racionais, possui a de poder falar, mas a linguagem é algo de essencial ao seu próprio*

⁴¹⁷ Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 40. Na tradução francesa, lê-se: «Le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'Être»; «Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: dass sie das Haus der Wahrheit des Seins ist». Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 42-43.

⁴¹⁸ Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 40. Assim se opõe Heidegger à concepção da linguagem como um *instrumento sobre*, isto é, «a linguagem abandona-se (...) ao nosso puro querer e à nossa actividade, como um instrumento de dominação sobre o ente. Este próprio ente aparece como efectivamente real, no sistema de actuação de causa e efeito. Abordamos o ente como o efectivamente real, tanto quanto calculamos e agimos, como quando procedemos cientificamente e filosofamos com explicações e fundamentações. A elas também pertence o garantir que algo seja inexplicável. Com tais afirmações pensamos estar diante do mistério. Como se já estivesse estabelecido que a verdade do ser se pudesse fundamentar, de qualquer modo, sobre causas e razões explicativas, ou, o que dá o mesmo, sobre a impossibilidade da sua apreensão.» *Loc. cit.* Aproveitamos, ainda, este momento, e por termos nomeado a re-flexão, para esclarecer que apesar de não nos ser possível abordar desenvolvidamente a questão da relação entre verdade, linguagem e pensar, não podemos deixar de citar as próprias palavras do *pensador*, as quais, e claramente, dão-nos a direcção de um caminho: «Tudo depende do facto de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar conseguir esta linguagem. Talvez a linguagem então exija muito menos a expressão precipitada do que o devido silêncio.» *Op. cit.*, p. 71. Ainda no mesmo contexto, precisa Heidegger a *correspondência* do pensar à *palavra* do Ser: «La pensée originelle est l'écho de la faveur de l'Être, dans laquelle s'éclaircit et se laisse advenir l'unique réalité: que l'étant est. Cet écho est la réponse humaine à la parole de la voix silencieuse de l'Être. La réponse de la pensée est l'origine de la parole humaine, parole qui seule donne naissance au langage comme divulgation de la parole dans les mots (...) La pensée, obéissant à la voix de l'Être, cherche pour celui-ci la parole à partir de laquelle la vérité de l'Être vient au langage». Martin Heidegger, "Qu'est-ce que la métaphysique?", pp. 81-83 (*Postface*).

⁴¹⁹ Ulisses, é também aquele que, fatigado e coberto por um mar de anos, desperta numa revelação curiosa, a saber, o desvelar de *Ítaca* por intermédio de Atena, ignorando o herói que já nela se encontrava, era: «Le Dasein une fois mis en place au sens où, avant le début de la pièce, les gens du théâtre ont, comme ils disent, "planté le décor", tout ce qui va suivre est déjà préfiguré et tout le livre ne fait, telle Athéna, dans l'*Odyssée*, quand elle révèle à Ulysse son

modo de ser, pois o homem enquanto Dasein é um ser-no-discurso (linguagem). Como discurso que é, lugar de um discursar, o homem habita na essência do Λόγος, deixando, enquanto discurso, o discurso ser. Profundamente, e de novo, a essência do Dasein, o seu modo de ser, é o Ser mesmo. Tão simples como a linguagem ser a linguagem do Ser, do mesmo modo que as nuvens são as nuvens de Todo o Céu⁴²⁰.

III. A ORIGEM DA OBRA DE ARTE

1. Welt und Sprache: Ora, se de facto, e conforme o que ficou patente, o homem só acede ao seu ser, e ao ser dos entes⁴²¹, quando reconhece a sua verdadeira correspondência à voz silenciosa do Ser, como é que a relação entre ser-no-mundo e ser-no-discurso *se dá*⁴²²? E, não relembra isto a relação entre λόγος e ἀλήθεια, ou entre linguagem e desocultação? Não somos sempre naquilo que irrompe como *coisa dita* e, assim, como gratuidade e gratuitidade na Unidade da Graça? Mas se o homem habita na clareira do Ser, e mora na verdade do Ser, isto significa que a um tal existir deve, *também*, acrescentar-se o facto do homem habitar a casa do Ser? No fundo, qual a relação entre Mundo e Linguagem?

De uma outra forma, as questões levantadas dirigem-nos para o que já foi respondido, pois que o Dasein enquanto discurso, e desde sempre discorrido, manifesta-se, e logo *aí*, na *própria* possibilidade de desocultação do mundo (presença), bem como na desocultação dele mesmo (§ 34 de *Sein und Zeit*). Assim, tais questões reportam-nos, novamente, à relação entre

Ithaque où il est déjà à son insu, que nous révéler où nous sommes». Jean Beaufret, «En chemin avec Heidegger», p. 215.

⁴²⁰ «Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind.»; «Ainsi le langage sera le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 172-173.

⁴²¹ «Parce que la langue est la demeure de l'être, nous n'accédons à l'étant qu'en passant constamment par cette demeure. Quand nous allons à la fontaine, quand nous traversons la forêt, nous traversons toujours déjà le nom "fontaine", le nom "forêt", même si nous n'énonçons pas ces mots, même si nous ne pensons pas à la langue. Tout étant, les hommes (...) aussi (...) tous les êtres sont, chacun selon leur guise, en tant qu'étants, dans l'enceinte de la langue.» Martin Heidegger, "Pourquoi des poètes?", p. 373.

Verdade e Linguagem, bem como ao envio da presença enquanto uno deixar-estendido-reunido-diante o ente no seu ser. Profundamente, *falar*, é sempre *falar* do ser de algo. *Falar* é sempre abrir-se a uma presença⁴²³.

Por isso pode concluir Heidegger que «segundo a concepção corrente, a linguagem surge como uma forma de comunicação. Serve para a conversação e para a concertação em geral, para o entendimento. A linguagem não é apenas — e não é em primeiro lugar — uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente (...)»⁴²⁴.

Se, primeiramente, e como vimos, a *linguagem* original é um deixar como re-velar, então, a *linguagem* reúne no discurso que é, o mundo ou a clareira enquanto presença ou descocultação, deixando-estendido-reunido-diante⁴²⁵. *Por isso é que, e segundo aquilo que defendemos, mais do que ser-no-mundo, o homem é ser-no-discurso, com a ressalva de que tal discurso é um discorrer sobre o ser do ente e, assim, um des-ocultar como um oracular (revelar e anunciar).*

Toda a Abertura do Ser dá-se na sua unidade como *linguagem*, sendo esta entendida como um advento iluminador e velador (mundo e terra) do próprio enquanto Linguagem-Verdade — λόγος vale tanto como *ser* ou

⁴²² «Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser — e só esta clareira é "mundo" —, por isso, falta-lhes a linguagem.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 49-50.

⁴²³ «Comme maison de l'être le langage rassemble le devenir du dévoilement. Ce dévoilement (...) est (...) le monde.» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 382.

⁴²⁴ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 59. Como continuou a defender em 1936 (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*), reforçando a ideia de que situarmo-nos perante a linguagem humana, significa situarmo-nos no ser da mesma e, assim, na conformidade da linguagem enquanto *linguagem*, da linguagem a partir da *própria*, diz-nos Heidegger que «le langage n'est pas seulement un instrument que l'homme possède à côté de beaucoup d'autres; le langage est ce qui, en général et avant tout, garantit la possibilité de se trouver au milieu de l'ouverture de l'étant. Là seulement où il y a langage, il y a un monde (...) Le langage n'est pas un instrument disponible; il est, tout au contraire, cet avènement (*Ereignis*) qui lui-même dispose de la suprême possibilité de l'être de l'homme». Martin Heidegger, "Hölderlin et l'essence de la poésie". In *Approche de Hölderlin* (Nouvelle édition augmentée), tradução de Henry Corbin, Gallimard, Paris, 1973, pp. 47-48.

⁴²⁵ «La naturaleza comunicativa del Dasein no usa ni necesita de la palabra como un útil dispuesto para la expresión, sino más bien se funda en la palabra. No hay comunicación existencial si no se parte de la apertura. No hay apertura sin ámbito de patencia. La palabra es este círculo mágico de la mostración de la luz. Por eso, dispone de nosotros. Viene de más allá de nosotros mismos. Es un don del Ser. Su regalo fundamental. Su casa.» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, p. 173.

*dizer*⁴²⁶. Em síntese, devemos entender que toda a clareira do ente acontece como *linguagem*⁴²⁷ e a partir da *Mesma*.

Profundamente, tudo é *linguagem*, tudo concorda com a *linguagem*, pois todas as coisas são *linguagem*. Deste modo, a *linguagem* é, também, a possibilidade própria do dizer verbal, estabelecendo a *conformidade* com aquilo que deveras é⁴²⁸.

Contudo, não podemos querer ver na *linguagem*, enquanto possibilidade de nomeação ou mundo, o nome mais significativo e definitivo do Ser, pois isso implicaria a nossa permanência no domínio aberto que nos apela a uma tal nomeação, esquecendo o seu carácter de Acontecimento e de Recusa. Do mesmo modo, não podemos, e dado que a *linguagem* é um *dizer* como *fazer dizer*, lançarmo-nos, apressadamente, no seu privilegiado acordo com o dizer concreto, como se tal presença fosse um revelar evidente de um claro *dizer*, olvidando o verdadeiro *falar* como um *oracular* enquanto silêncio (modo do Ser se *recolher*), deixando-estendido-reunido-diante, em segredo. Para além do dizer de facto, há um *dizer* como *silêncio* que implica um *guardar segredo*: o dito e o não-dito — da mesma maneira que a verdade é não-verdade, a linguagem é não-linguagem. Enquanto apropriada, a presença discursiva nunca representa a identificação total do Ser como tal. Identificar o Ser na presença, enquanto *verdade*, *linguagem* ou *doação*, é identificá-lo apenas como ser do ente, dando-lhe um nome constante e

⁴²⁶ Percebendo o sentido do seu próprio percurso, confessa Heidegger que «déjà dans le titre de mon travail d'habilitation, en 1915, le *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, les deux perspectives ressortaient en évidence. "Doctrine des catégories", tel est en effet le nom traditionnel pour l'examen de l'être de l'étant; et "doctrine de la signification", cela signifie la *grammatica speculativa*, c'est-à-dire la méditation de la métaphysique sur la parole, dans son rapport à l'être. Pourtant, toutes ces relations m'étaient à l'époque encore opaques». Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", pp. 91-92.

⁴²⁷ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 60.

⁴²⁸ «Isto significa que todo o falar concreto pressupõe que a linguagem já tenha aberto o mundo e que também a nós nos tenha colocado nele. Toda a problematização da linguagem (e, com maior razão, todo o uso concreto, ôntico, da linguagem) pressupõe que esta já nos tenha falado. A linguagem é, acima de tudo, mais originariamente do que uma faculdade de que dispomos, um "dirigir-se a nós" (*Zuspruch*), sem o qual não poderemos falar (...) A linguagem "tem necessidade da fala humana, mas não é puro produto da nossa actividade linguística". A linguagem é anúncio, apelo, mensagem, e usa o homem como "mensageiro" (...) A linguagem não se dá senão no falar do *Dasein*; e, todavia, é verdade que tal falar encontra já definidas as suas possibilidades e os seus contornos na própria linguagem, ainda que não como uma estrutura rígida que o obrigue, mas como um apelo a que responde.» Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, pp. 132-134.

absoluto, coisificando o Ser como coisa dita ou palavra dita, reificando⁴²⁹. Chegar mesmo a identificar o Ser, dizendo o que ele é, implica desde logo uma redução ao ente, afirmando que é qualquer coisa: ser do ente. Mas o Ser é mais amplo do que a clareira; não como um "em si", mas como a recusa originária e princípio de todas as coisas serem, doando-se como presença, recusando-se enquanto tal — proximidade-longínqua. Como já vimos, o Ser é *sem nome*: tensão entre *fazer dizer* e *fazer calar*, *mundo* e *terra*, *doação* e *recusa*, *consonância* e *dissonância*. Por conseguinte, se toda a presença discursiva é baseada numa recusa, encerrando uma ocultação, aquela nunca pode possibilitar uma identificação completa da Unidade ou sentido do ser dos entes. O Ser, no sentido verbal e *essencializador* do mesmo (*das Wesen des Seins*), é o que com-parece, mas ao mesmo tempo des-aparece — possibilidade inaparente da presença enquanto ser. De certa forma, o sentido da presença está sempre a *menos*, pois nunca pode coincidir na *totalidade* com o ser que aparece, dado que o Sentido é *mais* amplo do que a clareira do ser do ente⁴³⁰ — o Ser, no seu presentear, prende-se, e não se prende, ao que faz aparecer. Apesar do Sentido ser algo que sempre nos escapa, permanece sempre como o *fundamental* que permite

⁴²⁹ «Queda el Ser reducido a la totalidad de sus funciones significativas, o la "totalidad de sentido de lo real"? Se agota el Ser en su presencIALIZACIÓN temporal? O el Ser mismo y en cuanto tal, en cuanto fuente de todo sentido entitativo, rebasa siempre su presentación o revelación en los entes?... Contestar afirmativamente al primer interrogante, supone afirmar que el Ser llega a su omnimoda expresión de sí, a través de la historia. Se revela plenariamente en los entes. El Ser es el Ser de los entes y nada más. Estaríamos en un estadio del pensamiento griego, en su fase más primitiva, según la interpretación heideggeriana, en el que el Ser adviene y llega en "lo presente". Y justamente el esfuerzo de Heidegger es sobrepasar, superar semejante concepción, haciéndonos ver la trascendencia del Ser al ente, la Verborgenheit radical desde la que crece toda presentación. Es cierto que el Ser se esencializa en el ente, desarrollando un sentido, pero es además y antes de todo el "a priori absoluto" de toda manifestación (...) En otros términos, el Ser funda toda verdad óntica (...) porque es la Verdad ontológica y fundamental, la Verdad de la Esencia (...)» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, pp. 233-234.

⁴³⁰ « (...) numa óptica estritamente existencial, podemos muito bem dizer, com Heidegger, que o Ser enquanto algo de transcendente é o que está sempre mais próximo e mais distante do homem. Em face desse domínio transcendente o homem é acima de tudo um *ec-sistente*, isto é, um ser que insistindo sempre naquilo que é, para ser plenamente volta-se e tenta dirigir-se para aquilo que não é ou ainda não é. Sucede pois que ainda por este prisma o "Ser" não é nada de substancial — não é algo de substancializado ou substancializável. Como observou Heidegger, o Ser enquanto transcendente não é um *ente*. É uma pura *Dimensão*. Justamente a Dimensão, diremos nós que está sempre a menos e a mais por relação à ordem imanente do "Ser".» Adélio Costa Melo, "Análise Semiótica do «Ser» ". In *Separata da Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Série de Filosofia*, n.º 12-13, 2.ª Série (1995-1996), Porto, 1996, p.18.

todo o nosso presente questionar. De certa maneira, o Ser estende-se de facto no comparecer que se apresenta, estendendo-se diante enquanto Ser do ente, irrompendo, acontecendo; no entanto, não nos podemos esquecer da tensão entre a inaparência e a aparência, o inefável e a nomeação. Todavia, como definir aquilo que é o sentido inaugural de toda a questão colocada sobre o mesmo, e que já se retirou? Como definir o inaparente que possibilita todo o aparecer? Mas, se o *sentido do ser* só se dá enquanto presença (ser do ente), haverá alguma hipótese de alcançarmos a nomeação do mesmo, para além da sua nomeação em termos da *conformidade*? Mas como, se o próprio é o sentido de uma tal possível nomeação⁴³¹? No fundo, e esta é a nossa interpretação, somente podemos ser conduzidos a um chamamento que *faz dizer* a sua Origem em *conformidade* — nomeação *gerada* pelo *Próprio*. Esta será sempre a nossa fatalidade e, talvez, a do Mesmo, pois sempre é encontro com aquela, e como aquela.

Por fim, sempre que considerarmos a nomeação do Ser como Acontecimento, Verdade, Linguagem, ou Um-Todo, devemos ter em linha de conta o facto daquele poder ser nomeado de *múltiplas maneiras*⁴³², assim como a presença, pois tal é a senda da *conformidade*. De alguma maneira, a presença enquanto manifestação cumpre-se sempre como *verdade* ou *linguagem*, de forma a ser possível, e concretamente, dizer qualquer coisa

⁴³¹ «As for Being "itself", the Ληθη that is mystery, what is to be said of it now? It is Wealth, Treasure, a hidden Fullness. It is inexhaustible Well-spring - ineffable! - the Simple, the All, the Only, the One. Beyond this, we dare not say anything about Being "itself" at all; we must simply leave it without name.» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 640. Como também nos esclarece Galán, «la relación Sein-Seiendes es sumamente resbaladiza. Tanto el uno como el outro deben entenderse como límites necesarios para explicar el proceso transcendental, pero siempre se nos dan en una situación de encuentro, como "ser del ente". El Seiendes puro no puede ni siquiera nombrarse, pues, como ha dicho Waelens, ésto supone darle ya algún sentido. El Sein, desprovisto de toda esencialización, ni siquiera es pensable como luz y fundamento, sin requerir *ipso facto* el límite del Seiendes, como recepción de sentido (...) De este modo Ser-ente, como límites, sólo pueden tener una determinación negativa, y en cuanto tal insuficiente, porque su aparecer siempre acontece en un mutuo reflejo, que es el "ser del ente". Quien otorga y recibe el sentido, quedan como límites en la penumbra de lo entrevisto». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, pp. 243-244.

⁴³² Como também analisa Richardson: «Being - Ἀλήθεια - Λόγος! As Being, it is the process by which all beings emerge into presence; as Ἀλήθεια, this presenc-ing is a mingling of darkness and light, hence comports a "not" in beings which constitutes the ontological difference; as Λόγος, the emergent difference is aboriginal Utterance.» William J. Richardson, *Through*

sobre um determinado ente. Pelas mesmas razões, a própria presença tem também o seu *sentido* como *brecha*, pois mesmo sendo um *aparecer*, o *ser* repousa sempre no manancial inesgotável e inaparente. Deste modo, e podendo a presença acontecer de vários modos, o ser do ente revela tanto o ainda por nomear sobre um dado ente doado, como a precária nomeação da presença enquanto presença. *Em síntese, e é este o nosso caminho de análise, a própria presença enquanto ser do ente é vítima do seu próprio sentido, pois mesmo aparecendo, faz subsistir o inaparente do que sempre pode continuar a aparecer, a ser. Se a presença é doação que eclode como desocultação ou linguagem, pois a presença doa-nos algo enquanto diz qualquer coisa, a mesma é sempre a menos pelo mais que a faz acontecer enquanto tal. De alguma maneira, e segundo a nossa interpretação, regressamos de novo à conformidade apropriante, a partir da qual algo é possível ser nomeado, chamado, ainda que sempre in-dizível. Concluindo, será que podemos alguma vez nomear com segurança e por inteiro, absolutamente, todo o processo luminoso em que estamos inseridos? E assim, a nós mesmos?*

Continuando o nosso caminho, constatemos: se Heidegger é o pensador da Γένεσις, ele é o pensador da mesma enquanto luta de contrários. Assim, se no início deste nosso trabalho, iniciamos com a questão da *verdade*, para depois privilegiarmos a questão da *linguagem*, parece que de novo somos remetidos à verdade enquanto desocultação, a qual, e constantemente, nos remete para a *linguagem* como um deixar ser tal reunião⁴³³. Portanto, a *linguagem* deixa estender a presença como mundo ou clareira, sendo que a *linguagem*, e na sua essência, é o próprio mundo ou totalidade reunida onde tudo desde à partida se articula, revelando — como discurso que discorre sobre, a partir da própria Colocação; *a linguagem é, propriamente, a abertura do aberto; mundo enquanto reunião discursiva.*

Phenomenology to Thought, p. 619. E a nomeação do sentido do ser como Ser, não é também uma nomeação possível no próprio movimento que dá nome?

⁴³³ «La question du langage ne s'ajoute pas comme une autre question à celle de la vérité et du monde, elle est la question de la vérité et du monde, posée en vue de savoir comment la vérité est proprement produite et comment aussi elle est gardée et le monde habité.» Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être*, p. 366.

Desta forma, se o mundo ou a clareira (presença como desocultação), é a forma como o Ser se dá, um tal mundo de presença iluminada deve ser compreendido como mundo discursivo ou discurso do mundo (silêncio). Estando ambos de acordo e conforme a Unidade, estabelece-se a possibilidade do homem poder *dizer* de um ente aquilo que *deveras* é. Só pela *linguagem* essencial, tem o homem possibilidade de ser aquilo que é — de escutar, correspondendo, testemunhando tudo aquilo que há e é ⁴³⁴ —, pois é na *linguagem*, e como *linguagem*, que o homem é reunido ao unir da Unidade Λόγος-Ἀλήθεια e, assim, à aberta do ser do ente. Por isso é que para chegarmos até este ponto, foi necessário insistirmos no *estar de acordo* e na *conformidade*. No fundo, o processo de manifestação ocultante do Ser, dá-se na unidade de um *deixar ver* (*oracular*) que, reunindo *verdade*, coloca-a, deixando-a aparecer, enquanto um apelo ou fazer dizer — profundamente, a *linguagem* é ἀληθεύω, isto é, *dizer a verdade*. Ou, a *verdade* é sempre um *dizer a verdade*.

Portanto, a Abertura do Ser abre privilegiadamente um mundo enquanto linguagem, sendo o aberto na sua unidade o que a linguagem abre como um deixar-estendido-reunido-diante — reunião de verdade e linguagem num só Acontecimento apropriante. Assim, defender que o homem habita na casa do Ser, é já nomear a Unidade na presença, pois se habita ou mora na verdade ou clareira, habita, simultaneamente, na linguagem, a qual, no seu ser uno, possibilita desde logo a coisa dita como tal: verdade e dizer; ser e dizer. É assim que o Ser (Linguagem), faz acontecer a habitação própria ao homem, situando-o no que lhe convém — casa do Ser⁴³⁵ enquanto caminho

⁴³⁴ Cf. Martin Heidegger, "Hölderlin et l'essence de la poésie", pp. 45-46. No mesmo contexto, interpreta Galán: «Testimoniar es, por consiguiente, una misión radicalmente humana, imperiosamente necesaria. Testimoniar no es el simple declarar extrínseco, sino el comprometimiento, por un mundo, para decidirse al mismo tiempo en él, edificando la existencia. Testimoniar lo que es, esclarecer los entes, prometerse y comprometerse con ellos, son la misma resolución existencial del Dasein que quedó configurado en *Sein und Zeit* por una nota peculiar : su carácter onto-lógico». Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, p. 172.

⁴³⁵ «(...) maison par quoi l'Être en tant que ce qui joint, enjoint à chaque fois à l'essence de l'homme, conformément au destin, d'habiter dans la vérité de l'Être. Cet habiter est l'essence de l'«être-au-monde» (...)» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 157.

por onde irrompe o processo luminoso da presença (verdade e linguagem do Ser).

Agora, se somente há mundo pela *linguagem*, não queiramos ver nesta afirmação uma sucessão temporal, no sentido de primeiro haver *linguagem* e, depois, mundo. Pelo contrário, devemos sempre compreender a simultaneidade e a concordância entre ambos, pois estão de acordo na mesma *unidade* enquanto *linguagem*. Somente quando entendermos o estar de acordo de ambos, é que podemos referir-nos à *linguagem* como unidade, sem nunca descurar a essência de ambos, apesar de tais modos de ser se reportarem sempre a uma Unidade que os une. No fundo, e enquanto presença, *verdade* e *linguagem* travam a mesma luta da harmonia entendida como λόγος — ἀλήθεια estendida-diante como des-ocultação ou coisa não-dita⁴³⁶. Profundamente, *verdade* e *linguagem* são *convocadas*, ou *chamadas*, ao *mesmo tempo*, pelo Acontecimento, apelando Dasein: Σύμβαμα enquanto συγκαλέω.

Assim, *linguagem* significa já desdobramento, manifestação do ser do ente, abertura do Ser, modo como o Ser é, ou seja, mundo ou clareira discursiva — Dizer como um destinar de verdade. Do mesmo modo, e no falar concreto, apenas podemos afirmar ou dizer que algo é, a partir da presença ou desocultação, sendo que esta é reunida na própria *linguagem*, isto é, tal presença, ou desvelamento, é já *discursiva*⁴³⁷.

⁴³⁶ Cf. Martin Heidegger, "Logos", p. 267.

⁴³⁷ «Uma vez posto a claro que o evento do ser acontece, em primeiro lugar e fundamentalmente na linguagem, o pensamento que queria sair da metafísica deverá colocar a linguagem no centro da sua atenção; já não poderá considerá-la como acontece na metafísica, um instrumento para comunicar ou para manipular o ente já aberto na simples presença, mas deverá reconhecer que é a linguagem que "proporciona o ser à coisa". O pensamento já não será um ir às próprias coisas, mediante a linguagem entendida como instrumento; às próprias coisas chegar-se-á de acordo com o mote fenomenológico, apenas com a linguagem e reflectindo sobre a linguagem (...) Se é na linguagem que se abre a abertura do mundo, se é a linguagem que dá o ser às coisas, o verdadeiro modo de ir "às próprias coisas" será ir à palavra.» Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, pp. 136-137. Todavia, e como comenta o mesmo intérprete, «o insistir na escuta da linguagem não pode, pois, entender-se como uma profissão de "idealismo" no sentido mais trivial do termo, como querer que a história se faça, antes de mais, com ideias e com palavras. Quem afirma isto, diria Heidegger, fá-lo já sempre dentre de uma perspectiva metafísica que vê as "ideias" e as "palavras" como algo a que se contrapõe o ser concreto das coisas e que pretende afirmar, contra este carácter concreto, a chamada força do "espírito"». *Op. cit.*, pp. 146-147.

Concluindo, e com as devidas ressalvas já analisadas, podemos afirmar que para que um *mundo seja* possível, é *necessário dar a palavra* ao Λόγος⁴³⁸, de forma a reunir terra e mundo num colocar ou deixar enquanto querer fazer dizer. Só desta maneira há conformidade na sua plenitude, e o homem pode verdadeiramente falar, de acordo com o desígnio da sua *natureza*. No entanto, e num tal desígnio essencial, o Dito chega sempre a acordo, mas nunca na sua totalidade discursiva, sem que por isso se perca a unidade ou o sentido da presença que desde sempre se manifesta: em oposição, recusando-se.

— *Resumo [Habitar]* —

Se no capítulo anterior, o sentido do *ser* foi analisado como Ἀλήθεια ou Des-ocultação, e em conformidade com a presença, neste momento, podemos percebê-lo desde um Acontecimento enquanto Λόγος, ou melhor, Λόγος-Ἀλήθεια e, assim, Unidade, manifestando-se, simultaneamente, como *ser* e *dizer*: deixar-estendido-reunido-diante. Sendo o λόγος, a verdadeira constituição de todas as coisas e, portanto, o ser do ente enquanto totalidade unida, a linguagem humana na sua essência somente pode ser entendida como Λόγος: Ser como Dito, Dito como Ser. Irrompendo como *linguagem* (λόγος), cortando o seu próprio caminho, retirando-se, o Ser é um deixar manifestar como velamento e desvelamento, no intuito de um querer fazer dizer (dito e não-dito). Por conseguinte, λόγος é advento luminoso e velador do próprio Ser: por onde o mesmo se manifesta, abrigando-se, sulcando caminho, desocultando-se, recolhendo-se, reservando-se, remetendo-se ao silêncio como Silêncio. Comparecendo, o Um-Todo apresenta-se como ὁμόλογος, na *conformidade* onde o homem habita, enquanto aquela é o seu próprio habitar, sendo que desta forma habita na *linguagem* (λόγος), de acordo com a mesma, cor-respondendo como escuta, concordando com a *Linguagem*. Assim compreende o homem

⁴³⁸ Cf. Martin Heidegger, "Hölderlin et l'essence de la poésie", p. 46.

que o seu habitar é um habitar que *faz parte* da palavra do Ser, habitando na reunião que reúne a sua essência, e a de todos os entes: habitar-reunidos-diante. No fundo, o homem enquanto ex-sistente, habita no Λόγος, no Todo e Não-Todo, sem nunca deixar de ser Todo, sob pena do sentido na sua unidade se desmoronar.

Portanto, se o homem é um ser-no-mundo e um ser-na-terra, ele propriamente é um ser-no-dito (no discurso, na palavra, na linguagem, no dizer, no anunciar, na promessa de palavra, no silêncio enquanto deixar-estendido-reunido-diante). Da mesma maneira, e de acordo com o apurado com a temática da *verdade*, o homem é na unidade do dito, um ser-no-dito e no não-dito.

Agora, deixar a *língua*, na sua manifestação grega, falar em λόγος, óμολογος, ἐν πάντα ou πόλεμος, não é também escutá-la, compreendendo a *relação*, enquanto λογο-ποιέω — *imaginar ou inventar fábulas poéticas?*

CAPÍTULO TERCEIRO

SER E POESIA

« "Por exemplo, isto: sabes que a ideia de criação ou *poesia* é algo de muito amplo, pois toda e qualquer passagem do não-Ser ao Ser se efectua por um acto de criar; de tal sorte que, mesmo as obras produzidas na totalidade dos ofícios são criações, como criadores ou *poetas* são todos os seus artífices" (...) "Entretanto, como sabes, não lhe chamamos *poetas* e damo-lhes, sim, outras designações. Apenas uma parte delimitada do acto de criar (que se liga às artes e ao ritmo) recebe o nome do todo. Só a este ramo específico damos o nome de poesia e identicamente só aos que dele se ocupam chamamos *poetas*."» Platão, *O Banquete* ⁴³⁹

Breve exposição sobre a questão da poesia: Parafraseando Heidegger, diremos que de momento, e somente de passagem, nomearemos a questão do ser enquanto questão da *poesia* ⁴⁴⁰. De passagem, porque a questão poética não encontra aqui o seu completo desenvolvimento. De passagem, pois o caminho desbravado até ao momento fez-nos compreender que tal questão deve, e em primeiro lugar, ser compreendida como a questão da *verdade* e da *linguagem*, de modo a ser possível, e num segundo momento, apurar as relações que nos conduzem até à *poesia mesma*. Assim, a demora compreende-se como a correcta meditação sobre o morar na presença do Ser. Mas se a questão orientadora da nossa tese era a questão poética, não significa que de algum modo nos desviamos do nosso escopo? Fazendo justiça ao percurso percorrido, *nós* estamos sempre situados num caminho enquanto descaminho. Todavia, neste nosso próprio descaminhar, a questão da *poesia* esteve todo o tempo presente, relacionando-se, imperiosamente, com a presença discursiva que poeticamente clama para o nomear. Por

⁴³⁹ Platão, *O Banquete*, tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Edições 70, Lisboa, 1991, p. 74.

⁴⁴⁰ «Ne nommons qu'en passant, pour le moment, la poésie [Nur im Vorbeigehen sei jetzt die Dichtung genannt]. Elle se situe devant la même question et de la même manière que la pensée. Mais demeure toujours valable le mot à peine remarqué d'Aristote dans sa *Poétique*, selon lequel la création poétique est plus vraie que l'exploration méthodique de l'étant.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 168-169. De ressaltar, ainda, que o parágrafo citado teve como mote interrogativo a questão sobre a *medida* e o *agir*.

consequente, e chegados ao último capítulo da investigação em causa, compete-nos denotar, de modo breve e conciso, a questão poética em conformidade com os elementos anteriormente analisados. No fundo, dedicaremos a nossa análise à tentativa de clarificar o termo *poesia* no âmbito do pensar heideggeriano, sobretudo, no que concerne ao seu sentido *amplo*. Mas de que *poesia* falamos nós? Ou melhor, o que é que a *poesia*, apelando, nomeia ou diz?

No alemão, e tomando como exemplo as breves referências de Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*, o termo poesia distingue-se como «Poesie» ou «Dichtung». No que diz respeito à «Poesie» (*poesia*), a mesma remete tanto para o «Poem» (*poema*), como para o «Poet» (*poeta*), não olvidando o *poético* («poetisch»). Relativamente ao termo «Dichtung», o mesmo pode significar *poesia*, *poema* ou *obra poética*. Do mesmo modo, e para além da relação com o *poeta* («Dichter»), aquele termo alemão, reporta-se, ainda, ao verbo alemão «dichten», isto é, *fechar*, *vedar*, *tornar denso*, bem como ao *poetar*, *poetizar*, *fazer versos*, *inventar*, ou *imaginar*. De alguma forma, e neste preciso momento, é possível entrever que a *língua* na sua manifestação alemã⁴⁴¹, conduz-nos para a relação *poesia* - *densidade*: «Dichte» — *densidade* e *consistência*. Profundamente, tal *espessura* ou *densidade* («Dichtigkeit») corresponde a um *saber calar-se* («dichthalten»⁴⁴²).

⁴⁴¹ «D. [un qui demande] — Il y a quelque temps, j'ai nommé (...) la langue: "la maison de l'être". Si l'homme, par la parole de sa langue, habite dans le requête que l'être lui adresse, alors nous autres Européens, nous habitons, il faut le présumer, une tout autre maison que l'homme d'Extrême-Orient. / J. [Japonais] — Si l'on pose que les langues, ici et là-bas, ne sont pas simplement diverses, mais, depuis leur fond, se déploient autrement. / D. — Ainsi, un entretien de maison à maison demeure presque impossible. / J. — Vous avez raison de dire "presque". Car, après tout, c'était pourtant bien un entretien; et, comme j'aimerais présager, un entretien tout à fait vivifiant.» Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", p. 90.

⁴⁴² Como todas as relações da *Linguagem* são curiosas... De facto, regressamos, e de novo completamente às *escuras*, ao «offen halten» como um *deixar aberto*, que implica no *deixar*, o próprio sentido do «legen». «Halten» reporta-se, então, ao *parar*, *fazer parar*, *deter*, *não deixar sair*, *resistir*, *manter*, *aguentar*, *conservar*, *defender*, *pensar*, *imaginar*, entre outros. Assim, o *aberto* como *abertura da presença do Ser*, *conserva*, ou *guarda em conformidade*, a *resistência* e o *cessar* originários, cuja recusa não pára de ser um *deixar aberto*. Por fim, «offen halten», enquanto «eine Rede halten» (*fazer um discurso*; *discursar*), é sempre um «dicht halten» (*não falar*; *manter em segredo*). No fundo, o Ser como *Densidade*, mantém-se sempre em segredo na *escura abertura* que o mesmo produz enquanto tal.

E o que diz a *Língua* na sua manifestação em terra *Lusíada*? Precisamente o facto do termo «poesia» indicar a *arte de escrever em verso*, sendo que em sentido figurado, a mesma pode denotar o sentido de *harmonia, inspiração, elevação de ideias*, ou *carácter do que desperta o sentimento do belo*. Do mesmo modo, manifestam-se os termos «poeta» (*que ou aquele que faz versos; aquele que tem inspiração poética ou imaginação inspirada*), «poetar» (*descrever em verso; fazer versos*), ou «poetizar» (*dar forma poética a; tornar poético*). Por fim, daqui decorre o «poético» (*relativo à poesia; que tem poesia; próprio para inspirar os poetas*), e o «poeticamente», isto é, *de modo poético, com poesia*. Apesar de no português, a poesia parecer ser apenas abordada no seu elemento expressivo, e relacionada com a criação subjectiva do poeta, não podemos esquecer que para além da ligação à raiz grega *poiésis*, a nossa língua também guarda uma relação com a *harmonia poética* que a própria palavra *poesia* dita. De certa maneira, e segundo a nossa interpretação, o estado poético, ou aquilo que tem carácter de poesia no mundo (exterior ou interior), é qualquer coisa que o homem sempre conotou como equilíbrio de sentido, cuja conveniente descrição sempre lhe escapa pela amplitude que domina e dispõe o sentir humano. Ora, é precisamente esse quase impossível dizer, que sempre fez compreender no poeta, o desejo de um querer dizer aquilo que, precisamente, está em harmonia e se relaciona com aquele de modo poético — inefável. No fundo, olvidando a sua essência, o homem não deixa de lhe prestar homenagem, embora de forma deturpada (interior-exterior), velada, e *restrita* ao ofício dos poetas — esquecimento da amplitude ou harmonia própria a todo o *ser humano*.

Por isso é que é forçoso recordarmos as palavras mestras de Diótima a Sócrates, no sentido de entrevermos no grego o carácter amplo e estrito que um termo como o de poesia pode assumir, e que Heidegger irá retomar no âmbito do seu próprio caminho. No sentido amplo do termo, aprendamos

que toda a passagem do velamento ao desvelamento *se dá* por um *criar* (*poesia*)⁴⁴³.

Todavia, e se a poesia foi sempre entendida como aquela *parte* correspondente ao ofício do poetar, que sentido haverá entre esta *parte* e o *todo*? Que implicações ocorrerão quando meditarmos na poesia enquanto *poesia*, ou seja, sobre o ser da poesia como *poesia*? Ou, então, e uma vez que apenas nos interessa a análise do *todo*, o que significa falar de *poesia* em sentido amplo?

Ora, e de modo idêntico à perscrutação referente à essência da linguagem humana, devemos, primeiramente, compreender que toda a poesia dos poetas deve ser descoberta enquanto *poesia*, em detrimento do exame concernente ao expressar poético daqueles. Assim, se a essência da poesia é *poesia*, isso deve significar que, e de algum modo, a mesma estará em conformidade com a própria no domínio do ontológico. Mas se no seu sentido estrito, a poesia se relaciona com a amplitude própria ao ontológico, haverá algum sentido *muito amplo* de *poesia* que domine em todo o convir enquanto destino ou desvelamento? No fundo, e como iremos perceber, a essência da poesia é a poesia da essência; o ser da poesia é a poesia do Ser.

Finalmente, e como já vimos, se na *Carta sobre o Humanismo* a temática do habitar, do litígio, e da casa do Ser, aparece em relação com um *auf Erden*, da mesma forma, e de acordo com aqueles, a temática poética guarda uma ligação à *terra*⁴⁴⁴. Mas o que significará falar de *poesia* em relação com o habitar, e com o litígio da terra e do mundo, no domínio de uma nomeação poética concreta (Hölderlin, *In Lieblicher Bläue...*)?

Para esta nossa breve incursão, tomaremos como indispensáveis dois textos de Heidegger, a saber, e de novo, *A Origem da Obra de Arte*, na

⁴⁴³ Como também constata Marc Froment-Meurice sobre a mesma passagem do *Banquete*, «(...) *poiësis* signifie faire-êtré, le passage du non-étant à l'étant. Faire ne signifie pas fabriquer ni créer», mas «fait (en allemand: laisse) être». Marc Froment-Meurice, "L'art moderne et la technique". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983, p. 310.

⁴⁴⁴ «De même, dans la conférence de 1936, le renvoi à la parole de Hölderlin " *Voll verdienst, doch dichterisch wohnt / der Mensch auf dieser Erde* " n'est point l'ornement d'une pensée qui, abandonnant la science, cherche son salut dans la poésie [no alemão: "Poesie"]. Parler de la maison de l'Être, ce n'est nullement reporter sur l'Être l'image de la "maison".» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, p. 157.

distinção entre poesia no sentido amplo, e poesia no sentido estrito, e a conferência de 1951 "...*dichterisch wohnet der Mensch...*" ⁴⁴⁵, no que esta diz respeito à concretização definitiva da amplitude poética em relação com o habitar humano.

I. A ORIGEM DA OBRA DE ARTE

1. *Ποίησις*: No grego, poesia diz-se *ποίησις* ⁴⁴⁶, isto é, *criação, acção, fabricação, arte da poesia, faculdade poética, poesia, ou poema*. Do mesmo modo, aparece-nos o termo *ποίημα*, ou seja, *obra, coisa feita, poema*. Todavia, e conforme a questão da linguagem, ambos devem ser encaminhados ao verbo *ποιέω*: [transitivo] *fazer, fabricar, produzir, levar, causar, criar, imaginar, proporcionar a alguém, fazer nomear, ou exercer influxo*; [intransitivo] *trabalhar, manobrar, ocupar-se*; [voz média] *fazer, ocasionar por si mesmo, ou levar, colocar alguma coisa*. No fundo, o modo poético do homem ser, e no sentido amplo do termo, deve ser sempre entendido em Heidegger, quer a partir do «*dichterisch*» (*poético*), entre a *densidade* e o *silêncio*, quer a partir do *ποιητικός* (*poético*), entre um *colocar* e um *fazer nomear*.

Se ao longo deste nosso trabalho de investigação já nos apareceram, e principalmente, o *fazer ser* e o *fazer dizer* no âmbito do *fazer dom* ⁴⁴⁷, agora, somos reconduzidos, novamente, a um *fazer* que *por si mesmo faz nomear* no movimento próprio ao seu *influir* — *exercendo pre-domínio* enquanto verter ou *correr para, criando entusiasmo, espanto, e ocupação*. Enquanto *influi*, tal movimento *comunica*.

⁴⁴⁵ Martin Heidegger, "...l'homme habite en poète...". In *Essais et Conférences*, tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret Gallimard, Paris, 1973, pp. 224-245. Seguindo o sentido do adjectivo «*dichterisch*» (*poético*), preferimos a seguinte tradução do mesmo: «Cheio de mérito, mas poeticamente (...)». Cf. Friedrich Hölderlin, *Hinos Tardios*, tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado, Assírio & Alvim, Lisboa, 2000, p. 209. No que diz respeito à polémica sobre a autenticidade do *Ameno Azul* como escrito hölderliniano, consultar o prefácio da tradução portuguesa agora indicada. De ressaltar, ainda, que não decorrerá aqui nenhuma análise desenvolvida do poema em causa, nem do próprio ensaio de Heidegger. Trata-se apenas de identificar na amplitude própria à natureza humana, a *poesia*.

⁴⁴⁶ «L'action de faire se dit en grec *ποίησις*. Et l'habitation de l'homme doit être poésie et poétique?» Martin Heidegger, "...l'homme habite en poète...", p. 225.

Ora, o *fazer* como um *produzir*, deve ser entendido como um *haver* ou *acontecer* e, assim, segundo um *colocar* ou *deixar-surgir*, como aliás já compreendemos — *produzir* como *fazer*: *gerar, fazer nascer, mostrar, dar, dar-se*. No português, encontramos, também, o *fazer* ligado a um *conceder graça*; tal ser gratuito corresponde àquilo que deveras interessa ver no *fazer* que *dá essência*.

Δῶπον é sempre δωροφορέω — *Dom* como *oferecer dons* —, sendo que tal *oferecer* é um *levar* ou *trazer*, implicando um *receber* (Da-Sein). Por isso é que o verbo φορέω, nos reporta a um *levar para cá e para lá, levar notícias*, assim como a um *ter uma disposição de alma*. No fundo, todo o *anunciar*, ou *levar diante*, como um *deixar ver oracular*, é um *fazer dom*, *dis-pondo* — δωρέω: *presentear, conceder, ou fazer um presente a* [voz média].

Por outro lado, todo o *fazer dom* é um *criar uma casa, edificar uma casa* (δωματόω)⁴⁴⁷, comprometendo sempre o sentido de *habitação* (δῶμα: *casa, morada, habitação, ou templo*). Por outros termos, todo o δόμα (*dom*) é δόμος (*casa, habitação, templo, morada, pátria, família*). Profundamente, todo o *fazer* como um *oferecer*, é um *abrir* ou *fender* um caminho enquanto *pronunciamento* — *habitação doada*.

Concluindo, todo o fazer implica um dar, oferecer, presentear, conceder, querer dar [transitivo], bem como um dar-se, abandonar-se, entregar-se [intransitivo] — δίδωμι. Deste modo, todo o fazer é um deixar como abandonar [transitivo], sendo ao mesmo tempo um cessar, ficando privado de [intransitivo] — Λείπω. Assim, ποιήσις enquanto ποιέω é sempre

⁴⁴⁷ Cf. Martin Heidegger, "La Chose", p. 204.

⁴⁴⁸ «Sem embargo, o pensar jamais cria a casa do ser.» Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, p. 90. A questão da poesia, que não deixa de ser a questão do ser como *verdade* ou *linguagem*, relaciona-se, também, com a questão do habitar. Se o homem, na reunião que o funda, habita na *linguagem*, então, e no mesmo, habita na *linguagem* enquanto *poesia*. Se todo o fazer poético, tem o sentido de um *presentear*, o mesmo também está *familiarmente* ligado à *habitação* humana.

doação, sendo que a poesia é sempre um fazer como um fazer nomear, criando *sistir* ⁴⁴⁹.

Se agora entendemos o que significa *fazer*, também já sabemos, aquando do capítulo da linguagem, o que um *nomear* implica. Sem nos demorarmos mais, e no âmbito da amplitude ontológica, o que queremos reunir na *poesia* que *poetiza* (no *fazer* que *faz nomear, colocando alguma coisa*), é o facto de nesta nova expressão podermos entrever, novamente, a *abertura do aberto* como um *fazer nomear poético*. Ou melhor, que todo o *fazer* ou *deixar ser, dizer*, é *poesia* em sentido amplo do termo, pois todo o *fazer* tem no grego a relação com um *poetar, compondo um poema*.

Neste sentido, assim como o discurso é um deixar-estendido-reunido-diante, também a *poesia* deve reportar-se à *acção verbal* de essencialização e, assim, ao ποιέω. Portanto, *poesia*, e na sua essência, é um *fazer, criando, nomeando*. Por isso é que, e de algum modo, a *poesia* está sempre presente em toda a reunião que é um *colocar, deixar* ou *fazer*. Assim, e lembrando as palavras de Octavio Paz, numa relação entre o sentido amplo e estrito, a *poesia é um fazer que é dizer*.

No fundo, e segundo a nossa interpretação, a poesia em sentido estrito é poesia enquanto *poesia*, ou seja, pela amplitude própria do *poieo*, pois deriva do *mesmo* enquanto tal. A essência da poesia em sentido estrito é ποιήσις enquanto ποιέω, sendo que a sua origem nunca é, primeiramente, pensada a partir do imaginar ou inventar, enquanto criação ou representação do sujeito — entre o real e o irreal⁴⁵⁰. Ora, se o ser da poesia é

⁴⁴⁹ Como *dádiva* («Geben»), a presença é *poesia, ligação, ou articulação* poética («gebundene Rede»: *poesia*; «in gebundener Rede»: *em verso*). Enquanto *conveniente, próprio* ou *apropriado* («geeignet»), a presença é «Gedicht» — *poema, poesia*. Por isso, defende Heidegger, a essência da *Poesia* reporta-se a um instaurar ou instituir como um pôr ou colocar de pé, dispondo, deixando-surgir a verdade do ente como verdade do Ser, sendo que tal instauração é sempre *oferta retida* (mundo e terra). Por fim, tal doação tem o sentido de *fundação* do caminho do Ser como fundamento dos entes ou presença, e na exacta *medida* em que a *Poesia* é o *Inicial* («Anfang») como *princípio apropriante, diante do capturar* que *apela*) ontológico de cada novo irromper histórico, enquanto abertura do ente no seu ser. Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 60. Deste modo, o *fazer* nunca pode ser compreendido como *acção* no sentido de *actividade prática*, por oposição à *actividade teórica*. A *acção* é sempre *doação* e, assim, *maneira de ser* de algo, *situação, sorte, destino* ou *fortuna* (πρᾶξις). Sobre a relação do *agir, poesia e prática*, consultar Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 33-35.

⁴⁵⁰ «No olhar essencial sobre a essência da obra e sua relação com o acontecimento da verdade do ente é que se pode perguntar se a essência da poesia (...) se pode pensar suficientemente a

compreendido como *poesia*, cuja essência é *fazer*, será que podemos também entrever no ser dos entes algo de poético e, assim, ampliar o próprio sentido de poeticidade aqui em causa? E não foi Diótima que nos relembrou a questão do des-velamento como um *criar poético*, um *todo* como *algo de muito amplo*? Ou seja, e de algum modo, que a essência de todas as coisas, enquanto des-veladas, surgem, *dão-se* como *poieo*? E não é também num tal *fazer nomear* que a essência da poesia, em sentido estrito, sempre re-pousa?

De certa maneira, Diótima, quer nisso medite ou não, encaminha-nos para o acontecimento grego da *língua*, aproximando-nos da *etimo-logia* própria ao termo *poesia*, situando-nos na relação entre *linguagem* e *verdade*. É precisamente isto que acabamos de afirmar, que nos possibilita considerar o ser de algo enquanto *poesia*, pois a *poesia* enquanto *criação* é, intimamente, um *produzir* como *fazer*, *nomeando*, *colocando poeticamente*. Se todo o desvelamento é um *poieo*, então, a *poesia* enquanto *fazer*, vale tanto como palavra para o *ser*, como para o *nomear*. Isto é, se todas as coisas são enquanto desveladas, o ser das mesmas, enquanto eclosão a partir do obscuro, é sempre *poesia (poieo)*⁴⁵¹ — enquanto *fazer nomear*, a *poesia* faz com que algo seja *poeticamente*. Portanto, quer a poesia no sentido estrito se reporta à mesma em sentido amplo, enquanto *poieo*, quer todas as restantes coisas ganham o seu fundamento pelo agora indicado, pois *poiésis* enquanto *poieo*, é sempre o modo do Ser manifestar-se como ser do ente. No fundo, e como iremos compreender, a *poesia*, no *sentido do amplo*, é *Poesia*, sendo esta, precisamente, a *Linguagem* que nos con-vém⁴⁵².

partir da imaginação e da capacidade imaginativa.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 58.

⁴⁵¹ Se como nos disse Gianni Vattimo, aquando do segundo capítulo, que compreender o ser das coisas já não significa compreender a essência das mesmas utilizando a linguagem como instrumento, pois o ser daquelas só se consegue alcançar se entendermos a essência da linguagem, *indo à palavra*, então, o sentido de toda a nomeação poética dos entes, na sua origem essencial, deve também ser compreendido a partir da própria *linguagem enquanto poesia*.

⁴⁵² «O que aqui se impõe como digno de questão reúne-se então no genuíno lugar da explicação, onde se toca a essência da linguagem e da Poesia, tudo isto, uma vez mais, tendo apenas em vista a pertença recíproca do ser e da palavra.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 73 (*Suplemento*). Ou seja, o âmbito da *poesia* é o âmbito da relação ser-palavra já descortinada em Heraclito, onde todas as coisas *são linguagem*, enquanto deixadas-estendidas-reunidas-diante.

Ademais, e ainda segundo a nossa interpretação, a *poesia* como um *poetar*, é o próprio uno-todo ou presença. Se todo o *fazer é poético*, toda a abertura do aberto é um *pôr*, logo, *tudo é poesia*. Mais uma vez, Heidegger faz denotar o ainda por alcançar, quer na nomeação do Ser, quer na nomeação da própria presença, sendo que com esta nova designação, consegue, também, abrir caminho para um pensar que medita sobre a poesia em sentido estrito.

*Em suma, a essência dos entes como clareira retirada ou des-velamento, é poesia e, assim, decorre sempre de um fazer como fazer nomear, colocando. De alguma forma, todo o fazer ou colocar, implica um deixar-se dominar pelo nomear que se produz, de maneira a que tal poesia possa ser dita verbalmente — concordância com o ser humano enquanto aquele que fala. No que diz respeito à nomeação poética, a poesia manifestar-se-á no âmbito do estrito como algo que lhe está próximo (fazer versos), reconhecendo-se naquela a essência da poesia dos poetas*⁴⁵³.

⁴⁵³ Aqui, tocamos, e uma vez mais, um ponto que não poderemos desenvolver. Contudo, defende Heidegger, após afastar todo o possível mal-entendido a propósito da *Poesia* em sentido amplo, distinguindo-a da arte poética concreta, que a defesa da *poesia* não significa a defesa de que toda a arte deve ser reconduzida à poesia em sentido estrito [sem o manifestar, Heidegger, estabelece aqui uma ponte com o precioso documento "O mais antigo programa de um sistema do Idealismo alemão", editado em 1917 por Fr. Rosenzweig, cujo título foi dado pelo seu primeiro editor, onde se manifesta o desejo de transformar de novo a poesia em "Mestra da Humanidade", no domínio de uma "Mitologia da Razão". Neste pequeno documento, descoberto no espólio de Hegel, e coberto pela sua mão e letra, mas mesmo assim apresentando dificuldades quanto ao definitivo apurar da sua autoria, surgem relacionados Hölderlin, Hegel e Schelling; talvez, uma reflexão conjunta dos companheiros do *Stift de Tübingen*, inspirados pelos ideais da Revolução Francesa. Sobre este assunto, consultar Paulo Quintela, "Hölderlin". In *Obras Completas - I Volume - Hölderlin e Outros Estudos*, organização de Ludwig Scheidl, António Sousa Ribeiro, Carlos Guimarães, e Maria Helena Simões, Fundação Calouste Gulbenkian (Serviço de Educação), Lisboa, 1996, pp. 173-174]. Pelo contrário, quando Heidegger fala em poesia, é a essência da mesma como *Poesia* que o pensador quer demarcar, do mesmo modo como vimos para a questão da *Linguagem* — ou seja, a relação da poesia com a presença do Ser, enquanto esta se revela como um *querer dizer, poetar*. No entanto, e porque a *Poesia* pode acontecer como arte poética, de algum modo, e na poesia em sentido estrito, deve haver uma relação privilegiada com a presença poética: «Se toda a arte é, na sua essência, Poesia, então a arquitectura, a escultura, a arte dos sons devem reconduzir-se à poesia. Isto é pura arbitrariedade (...) Mas a poesia é apenas um modo do projecto clarificador da verdade, isto é, do Poetar neste sentido lato. Todavia, a obra da linguagem, a Poesia em sentido estrito, tem um lugar eminente no conjunto das artes». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 58. No mesmo contexto, admite Galán: «Si el lenguaje es revelación y por tanto poetización, la poesía, en sentido estricto, como fundación del ser por la palabra, supone la revelación originaria del Ser, la intacta proximidad al origen.» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, p. 180. Desta forma, encontrará, também, Heidegger, a *legitimidade poética* para se debruçar sobre a poesia de Hölderlin, pois «since Being in its truth

2. *Sage*: Se toda a abertura ou acontecer como fazer é *poesia*, todo o aberto ou aberta é, também, *poesia* enquanto faz nomear. Assim, e pelo nomear, a *poesia* está de acordo com a questão da *linguagem*⁴⁵⁴. Do mesmo modo, e estando de acordo com aquela, está, necessariamente, de acordo com a desocultação⁴⁵⁵; quanto mais não seja pelo fazer que no seu influxo, coloca alguma coisa a, levando algo. Finalmente, tal *poesia* deve, implicitamente, ser conforme à *Poesia* inicial.

Entretanto, se o dito, enquanto *coisa dita*, ou aquilo que *se conta*, *discorrendo a notícia ou o anúncio*, implica, impreterivelmente, a desocultação do ente, ou seja, aquilo que o dizer deixa ver, então, falar em «sagen», implica considerar aquilo que é *dito* — «Sage» —, sendo que por este último somos, também, conduzidos ao domínio da *lenda*, da *fábula*, ou de um *conta-se*, *corre a notícia*, *diz a lenda*⁴⁵⁶. Agora, ao falarmos no dito, falamos no λόγος que, propriamente, é *dito* ou *notícia que corre*, ligando-se, de igual modo no grego, a um *fabular* ou *lenda que fala* — Λογο-ποιέω (*imaginar ficções poéticas; inventar fábulas*). Portanto, Λόγος é *Fábula poética* que *cria* ou *produz* a presença enquanto *dizer poético*, *fazendo surgir* o aberto em *poesia* — λόγος como ποιέω, ποιέω como λόγος. No fundo, todo o *narrar* ou *contar*, é *poesia*, é *dito poético*.

Por conseguinte, e dentro do âmbito que nos interessa realçar, através do *fabular* estamos tanto no campo do *compor* ou *criar*, como do *narrar* ou *falar* e, portanto, sempre no sentido daquilo que *se diz* (*dito*) — *poesia* como *linguagem*, e vice-versa. No fundo, o *dito* enquanto *fábula poética* — *contar* como algo que *se conta*, *com-põe* —, é *dita*, ou seja, a *linguagem* é

is at once aboriginal Utterance, we may discern the sense of Being-as-truth by interrogating language. That is why the Hölderlin analyses, in groping for the sense of poetizing, are an unswerving interrogation of ἀλήθεια.» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 501. Profundamente, todo o termo poético no texto concreto, reflecte a relação com a realidade ontológica da presença, *querendo dizer*.

⁴⁵⁴ «A própria linguagem é Poesia em sentido essencial.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 59

⁴⁵⁵ «A verdade, como a clareira e a ocultação do ente, acontece na medida em que se poetiza.» *Op. cit.*, p. 58.

⁴⁵⁶ «Sage (...): le «dit», ce qui est dit, ce que le dire montre. *Die Sage* est aussi la légende (...)» Martin Heidegger, "Logos", p. 276 (*Nota de rodapé n.º 2*).

poesia, pois o fazer é sempre um reunir do nomear com o colocar algo a, e conforme a *graça*. A *Dita*, e escutando agora a *língua* portuguesa, é sempre *boa fortuna*, boa disposição ou *felicidade*, *destino* e, assim, *coisas ditas* como tal — o Ser dita como a *Dita* (*die Sage*)⁴⁵⁷.

Por outras palavras, se o dito é coisa dita e, portanto, abertura discursiva que desvela, tal nomear ou dizer, decorre de um fazer que faz falar. Por isso é que todo o dito (*linguagem*) é *poesia*, na medida em que é sempre um fazer ou acontecer como *linguagem* (abertura do aberto). Se o λόγος é um fazer dizer, colocando, deixando-estendido, o mesmo é *poesia*. No fundo, *poesia* como *poieo*, é mais um modo de reunir a *linguagem* e a *verdade* no *movimento*, ou acção verbal, do Ser que acontece como um querer poder fazer, colocando, levando — dom da essência. De seguida, a *poesia* como *poieo*, indica pelo fazer, enquanto fazer-nomear-colocando, que toda a abertura do aberto, ou todo o aberto da abertura, é sempre reunião ou articulação como discurso que apela, nomeando. Isto é, o λόγος está de acordo com a desocultação e conforme o Ser, sendo que todas as coisas são λόγος — desocultação, poeticamente, dita. Por isso, e vendo na reunião discursiva a união entre *verdade* e *linguagem* do Ser, podemos, então, afirmar que toda a *linguagem* é *poesia* — fazer, como fazer nomear, colocando⁴⁵⁸. *Poetizando* como *poesia*, a *linguagem* é *acção verbal*, é *poema* ou *coisa feita*, acontecida, dita.

Mas se todo o fazer é um doar ou abandonar enquanto destino, dispondo bem como coisa dita, propiciando a abertura do homem ao ser, fazendo-o nomear, do mesmo modo, todo o dito é *dita*, e conforme o sentido do

⁴⁵⁷ Seguimos aqui a tradução francesa do diálogo com o Oriente, em que «*die Sage*» é vertido como «*la Dite*»: «*Die Sage*. Le sens habituel de ce mot est la "légende", "la fable". Ce que tente ici de dire Heidegger, c'est (...) le *pouvoir du dire*, plus original que tout dire et que tout ce qui est dit, et qui, secrètement, ne cesse de se dire à travers tout ce que nous disons.» Martin Heidegger, "D'un entretien de la parole", p. 133 (*Nota de rodapé n.º 15*).

⁴⁵⁸ Na própria *linguagem*, como um deixar-estendido-reunido-diante, denota-se já o sentido essencial da *poesia*: *fazer* como deixar, colocar, abandonar, desdobrar. Do mesmo modo, e na essência *poética*, enquanto fazer-nomear-colocando, encontramos o modo próprio da *linguagem* ser: *fazer dizer*. O mesmo poderia ser dito por outras palavras, a saber, se a poesia em sentido estrito é obra da *linguagem*, e se a essência daquela pode ser compreendida pela essência da linguagem humana, o inverso também é válido, isto é, a essência da linguagem percebida desde a essência da poesia em sentido estrito — *união poesia-linguagem*. Cf. Martin Heidegger, "Hölderlin et l'essence de la poésie", pp. 54-55.

mesmo enquanto o Dito, a Dita. Ou seja, e mais uma vez recebendo o influxo da reunião, a presença como dizer do dito, *dita* (fábula poética) — *conta, poeticamente*.

E, assim, reúne-se na *linguagem* enquanto *poesia*, aquilo que se conta, narra ou fala, como um criar ou com-por. Por uma tal senda, e segundo a relação que estabelecemos entre o grego, o alemão e o português, consegue-se de modo *feliz*, a reunião da *verdade*, *linguagem*, *poesia* e *dom*, na estrutura inabalável de um fazer como acontecer. Por fim, na simples palavra *dito* ou *dita* — enquanto colocação do ser do ente — com-parece a possível nomeação da reunião de tudo-todo.

Em síntese, e sem podermos desenvolver mais a temática do Ser como *die Sage*, no contexto rico da *fábula*, quer a *linguagem*, quer a *verdade*, devem ser sempre compreendidas no âmbito de um fazer que não é mais do que um *poetizar* ou *fabular*, no sentido em que todo o acontecer é um *dá-se* como *diz-se*, um *fazer* como *fazer nomear, colocando, contando, colhendo*: «Anlegen» enquanto «Ansage»; *pôr* ou *colocar* enquanto *anúncio* ou *locução*. Profundamente, trata-se sempre do mesmo como um *anunciar* ou *fazer saber* da chegada de algo («ansagen»)⁴⁵⁹ — da presença que dá e coloca, à Colocação.

Repescando, de novo, a relação *poesia-linguagem*, digamos, então, que toda a *poesia* (fazer como colocar ou deixar-surgir) é *linguagem* (nomear), e toda a *linguagem* é *poesia*, sendo a *reunião* um *acto poético*, uma *composição* — *poesia* ou *poema*. No fundo, tudo se reúne na *poesia* como *começo* de tudo, cujo sentido original reside no fazer como fazer-nomear-colocando. Portanto, se a «linguagem é o acontecimento»⁴⁶⁰ da abertura do ente, então, a unidade do mesmo deve ser compreendida enquanto *poieo*. No entanto, isto não significa o privilégio ou domínio de uma acepção sobre as outras, nem muito menos uma antecendência cronológica. O que Heidegger apenas quer ressaltar é o facto de toda a desocultação e todo o discurso ser, essencialmente, poético, ou seja, sempre um *fazer* ou *projectar* inaugural de

⁴⁵⁹ «O dizer projectante (Ansagen) torna-se ao mesmo tempo a recusa de toda a confusão, na qual o ente se vela e se recusa.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 59.

abertura, o qual pode acontecer como *verdade e linguagem*, pois o próprio fazer é um fazer-nomear-colocando. Deste modo, tudo está de acordo com Tudo.

Agora, se todo o *fazer é luz*, todo o ποιέω é, também, πολεμέω — um *estar em guerra*. Por conseguinte, falar em *poesia* no âmbito do amplo *criar*, é falar no sentido da mesma como *Poesia* ou *Poema*, manifestando-se este último enquanto «dizer projectante» — anunciando, litigiosamente, a sua chegada: «O dizer projectante é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço de jogo do seu combate e, assim, do lugar de toda a proximidade e afastamento (...) A Poesia é a fábula da desocultação do ente»⁴⁶¹.

Desta forma, toda a presença discursiva como palavra dita, é *poesia* enquanto *arremesso* ou *lance* do Dito, o qual nos *lança* no conflito que lhe é próprio ser, e onde sempre *somos* projectados, *lançados* no seu *plano* — presença dita que diz, *fazendo saber* da chegada de algo. Toda a abertura do aberto é *projecção* e, assim, um acontecer, fazer, projectar⁴⁶², poetar do Ser, que por isso mesmo é Poesia — abertura que ao desabrochar, afasta e reúne ao mesmo tempo. Pela mesma razão, toda a poesia em sentido estrito, deve ser entendida, não a partir de um representar que abre pelo seu imaginar ou visão de projecto, mas pelo próprio *lançar para diante* como um *fazer incidir luz* ou *desígnio*, isto é, a Poesia como *poesia* que *poetiza* — *fazer advir, acontecer*⁴⁶³.

Concluindo, apenas nos resta lembrar que todo o λέγειν é Λέγειν e, portanto, dizer conflituoso. Por conseguinte, o Dito acontece como combate entre mundo e terra, entre proximidade e lonjura, entre o dizível e o

⁴⁶⁰ Cf. Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 59.

⁴⁶¹ *Loc. cit.*

⁴⁶² «Projectar é a libertação de um lançar e é como tal lançar que a desocultação se ajusta ao ente enquanto tal.» *Loc. cit.* Entre o libertar e o liberar, a gratuidade e a gratuitidade.

⁴⁶³ «Mas a Poesia não é nenhum errante inventar do que quer que seja, não é nenhum oscilar da mera representação e imaginação no irreal. O que a Poesia, enquanto projecto clarificante, desdobra na desocultação e lança no rasgão da forma, é o aberto que ela faz acontecer e, decerto, de tal modo que, só agora o aberto em pleno ente traz este à luz e à ressonância. No olhar essencial sobre a essência da obra e sua relação com o acontecimento da verdade do ente é que se pode perguntar se a essência da poesia, e isso quer dizer, ao mesmo tempo, do projecto, se pode pensar suficientemente a partir da imaginação e da capacidade imaginativa.» *Op. cit.*, p.58.

indizível⁴⁶⁴, possibilitando a nomeação do ser do ente⁴⁶⁵. Por isso mesmo, a Poesia é sempre um fazer oracular, isto é, um acontecer pelo Poema como Acontecimento, de forma que em tal re-velar doado, o ente seja levado à clareira ocultante do seu ser — *poesia* enquanto um *ainda a fazer*.

Em suma, e numa só frase, todo o dito é um *poetar*, pois a *linguagem* ou λόγος original é, essencialmente, ποιήσις enquanto ποιέω — *linguagem poética* enquanto *doação de mundo*⁴⁶⁶.

Somente desta forma pode o Dasein perceber a abertura do Ser como *linguagem poética*, sendo que esta, e enquanto abertura-fazer, é Linguagem-Poesia. Deixando aberta a totalidade do ente pela *extensão* própria da *linguagem*, a mesma deixa-surgir, e simultaneamente, o combate entre luz e treva: o radiar que quer invadir a terra que limita — tensão necessária ao desvelamento do Ser. Assim, a abertura é sempre doação desde a própria e como Abertura, dando, fazendo, fundando, iniciando, ou seja, toda a abertura é um *poetar* enquanto *linguagem*, possibilitando o aberto do ser do ente, enquanto o mesmo é suportado pela abertura que o abre — dito como [dito do] Dito. No fundo, a presença é sempre conforme o seu próprio sentido — origem apelativa como Origem retirada⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ «O dizer projectante é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo. Num tal dizer é que se cunham de antemão, para um povo histórico, os conceitos da sua essência, a saber, a sua pertença à história do mundo.» Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 58.

⁴⁶⁵ «Semelhante nomear nomeia o ente para o seu ser a partir deste.» *Loc. cit.*

⁴⁶⁶ «Construir e esculpir, pelo contrário, acontecem sempre e só no aberto do dito e do nomear. São por este regidos e conduzidos. Precisamente por isso permanecem caminhos e modos próprios, como a verdade se institui na obra. São em cada caso um modo próprio de poetar dentro da clareira do ente, que já aconteceu, e inadvertidamente, na linguagem.» *Op. cit.*, p. 60. Não é porque a linguagem é poética, no sentido de que a articulação verbal é naturalmente um expressar poético ou imaginativo do interior humano, que os Gregos, por exemplo, deram os primeiros passos através da poesia mítica, revelando-a, depois, nos primeiros fragmentos filosóficos. Considerar meramente isto, é prendermo-nos ao conceito de expressão e de linguagem, na sua relação com a imaginação poética, a qual cria sentido mítico. Forçosamente, temos de considerar que somente porque o sentido essencial da linguagem humana é *poesia*, pôde, de alguma forma, algo ser denominado como poético, aparecendo a poesia como um fazer concreto-verbal, em moldes bastante específicos, reflectindo tensão, reunião de tudo no pouco que se tenta dizer, num silêncio de pausas e espaços em branco, etc. Assim, a poesia como arte ou obra da *linguagem*, está ligada, privilegiadamente, ao próprio acontecimento desta enquanto *poesia*, fazendo cor-responder a poesia dos poetas à reunião poética que deveras poetiza. Por seu turno, o templo a esculpir e erigir, embora não sendo palavra concreta, não deixa de ser obra da *linguagem*, pois acontece pelo dito aberto que nomeia, poeticamente, o ser-templo.

⁴⁶⁷ Daqui parte Heidegger para a o que historicamente se apontou como origem: «Sempre que o ente na totalidade enquanto ele próprio exige a fundamentação na abertura, a arte atinge a sua

II. ...POETICAMENTE HABITA O HOMEM...

1. *Habitar poeticamente a terra:* Ao aproximarmo-nos do fim do nosso propósito, e da senda particular deste nosso trabalho de investigação, eis que surge defronte de nós e, precisamente, a partir do que propusemos como escopo fundamental, a Poesia. Tal amplitude, é a razão da nossa correspondência à *palavra*, e sob a forma da presente escrita.

Se o discurso, como articulação, é poético, entre a densidade e a colocação, o silêncio e a nomeação, fazendo ver pelo poético o inefável⁴⁶⁸, então, o mundo, enquanto abertura discursiva, é *poesia*. Toda a presença é um verter em verso (com-posição), um desdobrar poético, um acontecer do Poema Original. De alguma maneira, Heidegger acaba por encontrar uma forma de salvaguardar a atenção prestada à poesia em sentido estrito, cuja essência nos reporta à *linguagem* enquanto *dizer projectante* e, assim, a um Acontecimento do Ser como Poema. De referir, ainda, que tal consideração abre portas para a relação do histórico factual, com a *historização ontológica*— da poesia homérica, ao Ser como Poesia; sendo que, e de algum modo, *mora* aqui uma certa *conformidade poética*: «Cada língua é o

essência histórica como instauração. Esta aconteceu no Ocidente pela primeira vez na Grécia. O que futuramente "ser" quer dizer foi posto em obra de modo decisivo. O ente, assim aberto na totalidade, foi então transformado em ente, no sentido do que foi criado por Deus. Isto aconteceu na Idade Média. Mas este ente, por seu turno, foi de novo transformado, no início e no decurso dos Tempos Modernos. O ente tornou-se objecto calculável, susceptível de ser dominado e devassado. De cada vez, irrompeu um mundo novo e essencial. De cada vez, a abertura do ente teve de instituir-se pelo estabelecimento da verdade na forma (Gestalt), no próprio ente. De cada vez, aconteceu a desocultação do ente (...) Sempre que a arte acontece, quando há um princípio, produz-se na história um choque (Stoss), a história começa ou recomeça de novo. História não quer aqui dizer o desenrolar de quaisquer factos no tempo, por mais importantes que sejam. História é o despertar de um povo para a sua tarefa, como inserção no que lhe está dado». Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, op. cit., p. 62. Mas se tudo deriva sempre do Ser como Origem, como compreender o que aconteceu enquanto Idade Média, ou Idade Moderna? E não reclama isto uma meditação sobre a própria História? Apesar de tais questões serem directrizes e pertinentes, não as poderemos desenvolver. Fiquemo-nos apenas pelo excerto citado como abertura a um tal caminho.

⁴⁶⁸ De certa forma, e segundo a nossa interpretação, a *poesia* é mais uma forma de compreender a nomeação que nos suporta como um escapar, sendo o homem naquilo que sempre lhe escapa — para além da presença, no escapar original enquanto presença que nos escapa.

acontecimento do dizer, no qual, para um povo, emerge historicamente o seu mundo e se salvaguarda a terra como reserva»⁴⁶⁹.

Em tal *conformidade poética* mora o homem, o qual está implicado na relação que se estabelece entre *poesia*, *doação* e *habitação*. Por conseguinte, o Dasein está em conformidade com a presença poética. Sendo-na-poesia, o Dasein é *poesia*⁴⁷⁰. De acordo com o mesmo, o Dasein poetiza de acordo com o poetizar que se lhe abriu (lugar aberto)⁴⁷¹. Só agora poderemos

⁴⁶⁹ Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 59. «El ser humano, según su esencia histórica — es decir, según la esencia que patentiza el acontecer histórico — es logos: reunión y percepción del ser del ente (...) Al tratarse la esencia del lenguaje emerge siempre la pregunta por el origen del mismo. Se busca una respuesta por caminos aislados. La primera y decisiva contestación a la pregunta por el origen del lenguaje es, también en este caso, la siguiente: Su origen sigue siendo secreto, no porque hasta ahora el hombre no haya sido suficientemente listo, sino porque todas las astucias y agudezas han errado su camino antes de propagarse. El carácter misterioso pertenece a la esencialización del origen del lenguaje. En esto reside la afirmación de que sólo puede haber empezado a partir de lo prepotente y de lo pavoroso: en la salida del hombre hacia el ser. En la partida, el lenguaje en tanto conversión del ser en palabra, fue poesía. La lengua es la poesía originaria, en la que un pueblo poetiza el ser. Inversamente dicho: la gran poesía, por la que un pueblo entra en la historia, inicia la configuración de su lengua. Los griegos crearon y experimentaron esa poesía a través de Homero. El lenguaje les reveló la existencia como salida hacia el ser, como configuración patentizadora del ente.» Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, pp. 209-210. Segundo a nossa própria interpretação, a linguagem verbal é um Acontecimento do Ser, sendo que todo o quebrar do silêncio, e nos Gregos, foi primordialmente configurado em conformidade com um tal sentido essencial, ou seja, enquanto obra da *linguagem* — *poesia* como poesia; ou melhor, o Ser como *poesia*, poetizou-se verbalmente, tornando-se tradição oral e escrita. Daqui decorre uma peculiar e preciosa relação entre a história poética e o Acontecimento histórico-ontológico do Ser como Poema, no âmbito da conformidade do ser, a qual não poderemos desenvolver. No mesmo sentido, e como constata Richardson, ao analisar o texto agora citado, «since the language of a genuine poet discloses Being as authentically as the writings (therefore language) of a genuine thinker, then poetry is as legitimate a domain for the interrogation of Being as philosophy; that henceforth the poets whom Heidegger considers authentic (v.g. Pindar, Sophocles, Homer, Hölderlin, etc.) have as much authority for him as the great thinkers (v.g. Parmenides, Heraclitus, etc.).» William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, pp. 295-296. No fundo, e como já tínhamos visto Jean Beaufret defender, todo o Acontecimento (*Ereignis*) é um acontecer poético da poesia e da filosofia.

⁴⁷⁰ «La poésie est la puissance fondamentale de l'habitation humaine. Mais à aucun moment l'homme ne peut (*vermag*) être poète, si ce n'est dans la mesure où son être est transpropre à ce qui soi-même aime (*mag*) l'homme et, pour cette raison, main-tient (*braucht*) son être. Suivant la mesure de cette transpropriation, la poésie est véritable ou non.» Martin Heidegger, "...l'homme habite en poète...", p. 244.

⁴⁷¹ «Poetizar es (...) el acto constitutivo y resolutivo de la ex-sistencia. Lo que verdaderamente la define en su centro.» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estética en el Sistema de Heidegger)*, p. 168. Por isso é que a presença «no seu mais profundo sentido, é sempre poética — e isto significa que ela é também uma dádiva ou oferta, como dádiva é o essencial que o poeta determina nas coisas. Da meditação de Heidegger resulta que o domínio da poesia é a linguagem e que a essência da poesia só é compreensível a partir da essência da língua. Mas a poesia nunca se serve da língua como de alguma coisa já preexistente, porque é a própria poesia que possibilita a linguagem. A poesia é a língua original dum povo e é, portanto, da essência da poesia também que a essência da língua poderá ser compreendida. A poesia não é, pois, *um* dos aspectos da cultura dum povo, nem uma forma de expressão dessa cultura, mas o

afirmar, e sem suscitar confusão, que o Dasein des-cobre-se, essencialmente, como *poeta*⁴⁷². Em tal descoberta aberta, o Dasein assume a sua própria fundação como dádiva poética⁴⁷³ ou solo pátrio, habitando naquilo que lhe dá, retirando, fundamento: na criação mesma como aquilo que vem no que lhe convém — dom lançado como um lançar luz (φωτίζω). Por conseguinte, o homem só acede ao seu ser e ao ser dos entes, se reconhecer o fundo ou plano de poeticidade em que deveras, e desde sempre, habita — o modo do homem ser, o *ser* humano (φώς), reporta-se sempre à *linguagem* enquanto luz (φῶς) e, assim, à *poesia que dá luz* (φωσφόρος).

Portanto, e verdadeiramente, todo o homem *habita como poeta*⁴⁷⁴, no sentido amplo do termo. De algum modo, Heidegger, segue o próprio hino de Hölderlin, na medida em que este amplia o adjectivo *dichterisch* como sendo algo de estruturante ou constitutivo da própria *natureza humana*, ou seja, esta como um *poema*⁴⁷⁵.

fundamento que suporta a história do povo (...) A "presença humana" é, neste sentido, sempre poética.» Delfim Santos, " Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia". In *Obras Completas III vol. - Do Homem; Da Cultura* (2ª edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987, p. 338.

⁴⁷² «Morar poeticamente es, por lo tanto, haber comprendido las cosas en su religión com el Ser. Morando así, el hombre habita la "tierra" y construye su "mundo" (...) Nuestra estancia en Ser (Da-sein), es una morada poética de tiempo. Poética en el sentido fuerte de la palabra griega (ποιέω = hacer), como "obradora" de mundo y de verdade intramundana (...) Y en esta radical dimensión, el Ser mismo se actúa y obra (ποιεῖ) en el Dasein, en los diferentes modos de su epifanía (...) La poesia, en este amplio sentido, nombra la actividad transcendental del Ser, como fundamento.» Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger)*, p. 167.

⁴⁷³ «Celui-ci [l'homme] est en son fond "poétique" (...) Qu'elle soit "poétique" en son fond, cela veut dire en même temps que l'être-là en tant que fondé (...) est un don.» Martin Heidegger, "Hölderlin et l'essence de la poésie", p. 48.

⁴⁷⁴ «On peut à la rigueur se représenter que des poètes habitent parfois en poètes. Mais comment "l'homme" — ce qui veut dire: tout homme et d'une façon permanente — pourrait-il habiter en poète?» Martin Heidegger, "...l'homme habite en poète...", p. 224.

⁴⁷⁵ «Quand Hölderlin parle d'habiter, il a en vue le trait fondamental de la condition humaine. Et pour la poésie, il la considère à partir du rapport à l'habitation, ainsi entendue dans son être.» *Op. cit.*, p. 226. De facto, e apesar de não podermos desenvolver, nem a temática singular e preciosa do poeta, nem a relação entre o poeta e o filósofo (nem a da poesia e do pensar em Heidegger), devemos, no entanto, precisar que podemos encontrar na Obra hölderliniana estes dois aspectos focados por Heidegger, isto é, a relação entre o habitar humano e o modo poético (harmonia) de todo o homem ser. Portanto, e não obstante das críticas que Heidegger recebeu sobre a sua interpretação dos vários versos do poeta em causa, devemos defender o pensador, pelo menos no que concerne à relação agora em análise. É precisamente Hölderlin, através do seu *Empédocles*, e na ânsia de *reconstrução* de um *neue welt*, que nos indica a «heilge Natur», perante a qual os homens devem abandonar o seu estreito viver, abrindo-se à harmonia da Natureza (Uno-Todo),

Sem mais delongas, digamos desde já que todo o habitar na sua ligação ao dom, é sempre um oferecer que reflecte um colocar de acordo com a própria *Poesia*. Assim, todo o habitar é, profundamente, um *fazer habitar* e, deste modo, *poesia*. Como nos diz Heidegger, «é a poesia que, em primeiro lugar, faz da habitação uma habitação. A poesia é o verdadeiro "fazer habitar"»⁴⁷⁶.

Ora, a habitação enquanto ex-sistência⁴⁷⁷, já o sabemos, é o caminho do próprio Ser enquanto *linguagem*, ou melhor, a *linguagem* enquanto *mundo*, ou abertura do Ser, onde o homem ex-siste. Situado em tal discurso, como a habitação própria ao homem, deixando falar tal *linguagem* como *linguagem* do Ser, o homem assume a possibilidade de escutar e, assim, corresponder ao discurso que discorre. Num tal dizer a verdade, e pertencendo o escutar ao mesmo (deixar-estendido-reunido-diante), o homem compreende no *dizer*, o fazer que faz dizer. Por outras palavras, compreende a *linguagem* como a abertura do aberto, como o que possibilita um tal aberto, ou seja, a *linguagem* como *poesia*, e desde um Acontecimento⁴⁷⁸.

Respondendo, cor-repondendo, pois quem fala é o Λόγος, o homem assume a situação ou a colocação como doação e, desta forma, a sua habitação como *poesia* que poetiza — Poema.

nunca voltando costas à manifestação da mesma enquanto dócil sopro de vida que inflama em nós o habitar originário, em espanto. É a própria «Leben der Natur», ou a forma como o Sagrado ou a Natureza se manifesta, que dá a experienciar, por um inflamar de luz, um mundo próprio, belo, ao homem. Tal é a resplandecência da vida da Natureza, manifestando a verdadeira habitação humana em toda a sua poeticidade de brilho, colocando o homem em intimidade com a Natureza. Para Hölderlin, e em consonância com o ensaio heideggeriano em análise, toda a manifestação da Natureza é poesia enquanto vida divina, mostrando aos homens o sentido da sua própria vida como poema, que sempre é o elemento do humano no homem — «Leben zum Gedicht». Esta é a verdadeira abertura que Empédocles confessa ser o seu «Heiligtum» doado, nunca podendo ser criado ou dominado por ele (tendo sido esta a maldição do herói trágico), e que o próprio doa, falando ao povo sobre o sentido do seu habitar — o seu viver como poesia, pois a manifestação da própria Natureza é poética: «(...) Ó luz celestial (...) / já há muito, quando / O meu inquieto coração ainda não encontrara / A Omnivivente, para ti me dirigi (...) Porém quando / o espírito se me abriu em flor, como tu própria / floresces, / Então te conheci e gritei: tu vives, / E assim como tu te moves entre os mortais, / E na tua juventude celestial fazes jorrar / O teu amável brilho sobre cada ser / De tal modo que todos ficam com a cor do teu espírito, / Assim a própria vida se me fez poema». Hölderlin, *A Morte de Empédocles*, tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2001, pp. 53-55.

⁴⁷⁶ Martin Heidegger, "...l'homme habite en poète...", p. 227 (*tradução livre*).

⁴⁷⁷ Cf. *op. cit.*, p. 226.

⁴⁷⁸ «(...) c'est le langage qui parle. L'homme parle seulement pour autant qu'il répond au langage en écoutant ce qu'il lui dit (...) Mais la correspondance, dans laquelle l'homme écoute vraiment l'appel du langage, est ce dire qui parle dans l'élément de la poésie.» Martin Heidegger, "...l'homme habite en poète...", p. 228.

Por fim, e no contexto da análise heideggeriana do poema em causa, *habitar poeticamente sobre a terra*, significa habitar na *linguagem* enquanto conflito entre velamento e desvelamento, des-cobrindo a des-ocultação como o modo poético da Poesia acontecer. Quer o aberto do mundo é *poesia* enquanto colocação, ou fazer habitar, quer a terra é *poesia* enquanto um ainda a dizer, ou a fazer dizer, irrompendo ambos pelo acontecer próprio ao Acontecimento⁴⁷⁹. Enquanto fundação poética, o habitar do homem funda-se num conflito que não é senão a forma pela qual todo o fazer acontece como *linguagem*, cuja verdadeira essência deriva sempre do *poieo*. Por conseguinte, tal habitação é também não-poética, no sentido do ainda por colocar, fazer, nomear.

E, assim, habita o homem, *discursivamente*, no que sempre se oculta, no inefável, na retirada originária, que nunca é um rigoroso fechar, mas sempre um dar como recusar, um brotar do que sempre se oculta — deixar a terra ser terra. Entre a presença como Presença, a poesia como Poesia, entre o Ser e o ente, o homem habita, essencialmente, no jogo travado entre a ocultação e a desocultação.

Por isso é que a poesia em sentido amplo denota sempre a relação entre a densidade e o silêncio, o fazer e o nomear, pois a Colocação recolhida, coloca-se sempre, poeticamente, enquanto terra e mundo⁴⁸⁰. Desta maneira, mais do que ver a presença como um fazer dizer, o homem deve compreender no silêncio da mesma o ainda por dizer, entendendo, assim, a presença como litígio *entre* terra e mundo — «elemento dimensional» que está de acordo com a própria «Dimensão»⁴⁸¹ poética.

⁴⁷⁹ «Mais habiter n'a lieu que lorsque la poésie apparaît (*sich ereignet*) et déploie son être (...)» Martin Heidegger, "...l'homme habite en poète...", p. 242.

⁴⁸⁰ Sobre a relação terra, mundo, poesia, e no contexto do que Heidegger denominará como o *Quadripartido*, consultar *op. cit.*, pp. 230-242.

⁴⁸¹ «So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf na, dass nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz. Die Dimension jedoch ist nicht das bekannte Räumliche. Vielmehr west alles Räumliche und aller Zeit-Raum im Dimensionalen, als welches das Sein selbst ist.»; «Il ressort donc de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence. La dimension toutefois n'est pas ce qu'on connaît comme milieu spatial. Bien plutôt tout milieu spatial et tout espace-temps déploient-ils leur essence dans le dimensionnel, qui est comme tel l'Être lui-même.» Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 84-85. Na tradução

No elemento próprio ao humano, estrutura ontológica e fundamental do homem, esconde-se a Dimensão poética que em tal elemento se abriga, doando a *poesia* da habitação — profundamente, o homem *mover-se* ou *habita* (πολεω) no *poema* colocado pelo Ser (ποιέω). *Por isso é que a natureza humana é sempre um mover-se, um fazer-se, ser, suceder, isto é, um encontrar-se — πελω.*

A presença enquanto elemento dimensional, como *o que é simples* ou *uno*, *faz parte* da essência da Dimensão ou Extensão⁴⁸² (Λέγειν-Λόγος), a qual dá, ordenando, *medida* poética como *diferença*, fazendo medir, *em conformidade*, a unidade pela Unidade; doando, assim, os *limites* da própria habitação — *plano* ou *ordem* do Ser; sempre na *medida* de um Acontecimento que necessita do Da-sein. E assim *se mede* o homem pelo Conflito inicial, *contando*, *juntando* (λέγειν), de acordo com o Ser. No fundo, e como manifesta a *língua* no país de Camões ou Pessoa, a Dimensão é sempre a *Relação de uma Unidade com as unidades fundamentais*, sendo que somente enquanto tais, a Unidade *é*, retirando-se.

Desta forma, e no preciso momento em que concluímos o presente capítulo, regressamos, e pelo exposto, ao início deste nosso trabalho, a saber, à *questão do ser*, entendida, agora, como a *questão da poesia* — Poesia como *poesia* dos entes: «o homem é um poema que o Ser começou»⁴⁸³.

portuguesa, lê-se: «Assim, o que importa na determinação da humanidade do homem enquanto ex-sistência é que o homem não é o essencial, mas o ser enquanto dimensão do elemento ex-stático da ex-sistência. A dimensão, todavia, não é o conhecido elemento espacial. Ao contrário, tudo o que é espacial e todo o espaço de tempo desdobra o seu ser no elemento dimensional que é a própria maneira de o ser ser». Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, pp. 58-59. Ainda sobre a relação entre a Dimensão, o elemento, e o «entre-deux», consultar Martin Heidegger, "...l'homme habite en poète...", pp. 233-235. Resolvemos não explorar tais relações no ensaio sobre o habitar poético, pelas mesmas nos conduzirem ao tema do Quadripartido em Heidegger, o qual, e pela sua dimensão própria, não pode ser aqui tratado.

⁴⁸² Mais uma vez se constata a *harmonia* do grego: o *êxtase* da habitação humana (ἐκστασις), deve ser entrevisto a partir do *estender* ou *alargar* (ἐκτανύω) da *Extensão* ou *Alargamento* (Ἐκτασις), a qual é sempre um *cortar* (ἐκτέμνω) enquanto *tensão* (ἐκτένεια), *desaparecendo* (ἐκπήκω).

— *Resumo [Habitar]* —

Perante o sentido do *ser* como Ποίησις, Heidegger *deixa* entrever mais uma vez a união da *linguagem* e da *verdade* num fazer como fazer nomear, levando ou colocando alguma coisa a. Assim, o próprio *ser* como presença é *poesia* no sentido amplo, valendo este último termo, tanto para o nomear, como para a essência das coisas, enquanto estas derivam de um *criar* ou *pôr diante*, des-velando. No fundo, e mantendo a reunião própria ao λόγος, a *poesia* apenas faz ver naquele o *poetar* que o constitui. Por isso, mantemo-nos no dito como dita, ou no dizer como o fabular ou poetar da própria Linguagem-Poesia. Inseparáveis, a *linguagem* é *poesia*, uma vez que a sua essência consiste sempre num deixar como fazer, e toda a *poesia* é *linguagem*, pois todo o fazer deixa-estendido-reunido-diante — todo o ποιέω é λέγειν e, assim, dádiva. Por um tal acontecer como destino, é doado ao homem a sua habitação própria, a qual, e em conformidade com o sentido da mesma, é *poesia* enquanto colocação ou ocupação — o homem encontra-se, faz-se, move-se poeticamente. Desta maneira, se *há* ser-no-mundo e ser-na-terra, como ser-no-dito, este último, e enquanto reúne os anteriores em comum acordo, deve ser sempre compreendido, em sua essência, como ser-na-poesia — assim habita o homem na *linguagem poética*. De igual modo, e conforme à Poesia retirada, o homem é na *poesia* como ser-na-não-poesia, ou seja, no ainda a re-velar, como um ainda a colocar.

Por fim, e neste último capítulo, constatou-se, novamente, as relações que a própria *Língua* tece no seu aparecer, nomeando, fazendo falar. Sendo que todas as nomeações verbais estão de acordo com o próprio aparecer, dedicando-se o dizer humano à dimensão do silêncio — dedicação como correspondência, pois o Ser é o que faz falar. Heidegger conduz-nos, assim, ao sentido essencial dos termos, o qual reside na força de um *querer dizer* que diz de facto, no seu exercício concreto de língua — qual *levada*, que em acto contínuo e unido, leva o aberto à ressonância, e onde um mundo se

⁴⁸³ Martin Heidegger, "L'Expérience de la pensée". In *Questions III*, tradução de André Préau Gallimard, Paris, 1966, p. 21 [*Aus der Erfahrung des Denkens* - 1947] (tradução livre).

retira. Portanto, todos os termos aqui tratados reflectem a tensão e a relação da própria presença, tentando mostrar o que se mostra como tal — palavra verbal e silêncio que naquela quer falar. Agora, se o paradigma inicial se encontra nos poetas e filósofos gregos, e na língua grega em geral, no seu primeiro e genuíno contacto com a *presença humana*, fora de qualquer separação, e mergulhando, a cada passo, na reunião de tudo, devemos considerar como urgente, o repensar da manifestação da *Língua* desde a sua aurora grega, não para lá retornar, qual mito da Idade de Ouro, mas para encontrarmos na caixa de Pandora um «sentido novo», sempre por dizer, que luta contra o olvidar do mortal como *poeta* ⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ Como confessa Miguel Baptista Pereira, no *Prefácio* ao livro de F. E. Peters, «pensar com os Gregos é revigorar a esperança no advento de um sentido novo». F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos - Um léxico histórico*, p. XXV.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo este nosso trabalho de investigação é a prova de um *infortúnio*⁴⁸⁵. Pois, se na introdução desta tese manifestamos o desejo de sermos instruídos na poesia dos poetas, tendo mesmo alegado a sua defesa, desde muito cedo fomos ganhando consciência que nunca a um tal âmbito chegaríamos, apesar de termos conseguido apurar algumas das relações entre a palavra verbal e a palavra que fala. Ou seja, à margem ficou a poesia e os poetas em sentido estrito, na sua relação com a Poesia — da essência da poesia à análise do texto poético concreto. De certo modo, faltou aqui a continuação do próprio caminho heideggeriano na interpretação da poesia de Hölderlin, relacionando-a com o Sagrado, o Quadripartido, a História, entre outros. É certo que, e no começo deste nosso estudo, denotamos que toda a questão da poesia dos poetas se relaciona, intimamente, com a essência da poesia e com a natureza humana e, assim, com a questão da poesia enquanto questão do ser: desocultação poético discursiva. No entanto, devemos chamar a atenção para o facto de que a questão da poesia, permanece, ainda, e no final da presente investigação, *uma verdadeira questão*. No fundo, muito ficou por dizer sobre as relações entre filosofia e poesia, no domínio do *poético*⁴⁸⁶. Contudo, pensamos ter conseguido legitimar a questão poética enquanto questão pertinente para o pensar filosófico, no âmbito da essência da poesia. Poesia, entendida agora na sua amplitude, como um *Dizer:Fazer*. De alguma maneira, deixamos que surgisse o fundo conflituoso que agracia todo o ser humano, enquanto todo poético, percebendo-o como possibilidade da arte particular dos poetas.

⁴⁸⁵ Como responde Heidegger, em 1942, a carta de Max Kommerell, sobre a interpretação do hino hölderliniano *Assim como em dia santo...*, «vous avez raison, l'écriture est une "infortune". *Être et Temps* était aussi l'épreuve d'une infortune. Et chaque représentation immédiate de ma pensée serait aujourd'hui la plus grande infortune. Peut-être réside en cela une première indication de ce que mes tentatives parviennent parfois dans la proximité d'une véritable pensée. Toute pensée sincère est, à la différence d'avec les poètes, dans son effet immédiat épreuve d'une infortune.» Max Kommerell, *Le Chemin Poétique de Hölderlin*, tradução de Dominique Le Buhan e Eryck de Rubercy, Aubier, Paris, 1989, p.118.

⁴⁸⁶ «Chanter et penser sont les deux troncs voisins de l'acte poétique.» Martin Heidegger, "L'Expérience de la pensée", p. 39.

Isto sobre o *infortúnio* poético. Quanto à *fortuna* propriamente *dita*, e na sua generalidade, apenas queremos realçar três aspectos que ao longo deste nosso trabalho de investigação foram ganhando papel de destaque, ao mesmo tempo que iam reflectindo o ofício crítico e analítico que sempre nos pautou:

1) A língua grega: De um modo um pouco velado, sempre tentamos chamar a atenção para o facto da originalidade de Heidegger muito ficar a dever às palavras gregas, mesmo que estas sejam compreendidas desde a manifestação da *Língua*. Defendemos mesmo, e ainda que não mencionadas nos textos heideggerianos analisados, mas empregues por nós ao longo da nossa análise, que muitas daquelas palavras o auxiliaram a estabelecer as relações que procurava — lembremo-nos da relação flagrante entre o dom, o habitar e a poesia! Percebendo a relação que as une, Heidegger deixou-se de facto conduzir pela língua grega, mas sempre dentro do âmbito do seu pensamento, enquanto tais palavras concordam com o aparecimento da palavra do Ser, isto é, os termos gregos guardam em seu sentido original uma relação com a presença, que é o que propriamente doa sentido — de certa forma, Heidegger, e no âmbito da sua meditação, soube compreender o verdadeiro sentido que em tais termos gregos se oculta, apelando; no fundo, desejou compreender a relação entre eles, como se os mesmos, em tão clara ligação, clamassem por um tal encontro. Por isso, e no que diz respeito à poesia, toda a nomeação poética concreta deve ser compreendida desde a aparição da presença poetizante, que deveras nomeia, reúne, estabelecendo relações, mantendo os contrários.

2) **Conformidade:** Derivando da atenção dedicada à *língua grega*, e não sendo nem uma *correspondência* à realidade das coisas, nem às leis do espírito, pressupondo uma separação entre sujeito-objecto, em que o ser verdadeiro é a concordância ou o ajustamento da coisa ao espírito, ou do espírito à coisa, a *conformidade ontológica* em Heidegger, como chegamos a denominá-la, reflecte desde a sua eclosão, a reunião própria à *linguagem* como um dizer a verdade, sendo que a coisa dita não está separada do homem, mas dá-se na presença que reúne Dasein — ser conforme enquanto prometer, concedendo acordo ou relação com o ser; brilhando no elemento dimensional a relação que o próprio Ser manifesta. No fundo, o encontro da coisa com o homem é possibilitado pela abertura do Ser, que os faz acontecer no seu modo próprio de ser, *juntamente*. Portanto, nunca se trata de um conformar com o real, sendo conforme à realidade, nem o ser é reduzido à conformidade de um mundo ideal, produzido pelo pensamento. Assim, o mérito de Heidegger, continua a residir, e segundo a nossa interpretação, na sua abertura à anterioridade que precede e dá sentido a todo o nosso nomear verbal, qual acontecimento de luz que nos inunda de espanto, reunindo toda a possibilidade de sermos, falarmos e de estarmos dispostos — tudo está junto, e no mesmo sítio. As coisas são e estão em relação com o homem desde um fundo originário que os fundamenta, de modo que as coisas não são indiferentes ao homem, nem se encontram separadas dele — tudo está de acordo com tudo, todo o ser das coisas reflecte a unidade com o ser do homem e, assim, com o Ser que se apresenta conforme — presença que *diz poeticamente a verdade*, onde o ser das coisas, o ser do homem e o modo do Ser acontecer, *habitam juntamente*. Nesta presença que reflecte um fazer, encontramos nós a fundamentação inicial para toda a correspondente nomeação poética das coisas, não só pelo poeta em sentido estrito, como por todo o homem enquanto Dasein.

3) *Sem nome*: Apesar da presença ser um tal aparecer enquanto ser do ente, a mesma só pode ser nomeada ou chamada como tal, e nas suas várias e relacionadas acepções, por aquilo que a própria presença manifesta ou nomeia — dando a compreender. No fundo, Heidegger, e enquanto Dasein, abriu-se ao silêncio que pareceu nomeá-lo para um apresentar de algo, para uma extensão luminosa, silente, obscura, que surge do ocultado numa rompante desocultação, deixando diante, apelando correspondência, *fazendo-se* conjuntamente com tal manifestação. Guiado pelo sentido retirado na ressonância dos termos, perscrutou e tentou alcançar tal elemento dimensional. Ou seja, e segundo a nossa interpretação, não é só o sentido da presença que nos escapa enquanto nomeação definitiva, mas, de igual modo, e porque *concorde*, a própria presença. Apesar de nos reportar a uma aparição, aquilo que se denomina como presença não deixa de ser uma dimensão fora de todo o cálculo ou lógica assertiva, concreta, determinante, constante. Nomear a presença como presença, ou o ser do ente como ser do ente, o discurso como discurso, entre outros, não significa que alcançamos uma *constante*, uma medida invariável válida para todo universo da aparição — não manifestando nenhuma *constância*, a própria nomeação do acontecer como ser do ente ou presença, não pode ser entrevista como *vigente*. Pelo contrário, mais do que o aparecer, e em consonância com o seu sentido, a presença deve ser compreendida e, primeiramente, enquanto não-presença, sempre por nomear, porque sempre há-de apelar — pobreza de pastor desperta para a relação indelével entre presença e sentido da presença. Daí a *necessidade*, e desde tempos históricos, de prosseguir os caminhos do inefável; talvez, quando isto o homem entender, possa este perceber a dádiva como incessante dádiva, habitando originariamente na indefinição, no sem nome, reconhecendo a calma de Ulisses, que sem ser reconhecido, sem o seu nome, e dentro da sua própria *casa*, era tratado como um desconhecido. Somente depois, e

após tal provação conflituosa, pode o homem conquistar de novo o seu *solo pátrio*, deixando que haja nomeação, ordem, cultura, poesia, filosofia, entre outros; pois, no fundo, compreende o terreno movediço em que sempre se move – *anais* como *areias do tempo*...

Por fim, compreendendo o descaminho que nos guia, e salvando o *infortúnio* como *infortúnio*, devemos concluir com as palavras que nos conduzem, novamente, ao início da nossa investigação, a saber, que sempre que correspondemos à essência da poesia, correspondemos à essência humana, reflectindo em tal relação o acordo do homem com a *poesia* enquanto nomeação da presença. Assim, e apesar da questão sobre a necessidade de haver poetas, permanecer uma questão em *aberto*, não podemos deixar de referir, e por meio daquilo que fomos entrevendo, que tudo parece ganhar *direcção* no seguinte: se toda a manifestação silenciosa que apela, nomeia e quer dizer, sempre clamou por *presença humana*, os poetas, ou pelo menos aqueles que consideramos como verdadeiros poetas, nunca a olvidaram, guardando os limites da nossa habitação, aprendendo com a paciência e a *habilidade* (sabedoria do obscuro) de Ulisses, o jogo da ausência e da presença, lutando contra todos aqueles que, no reino das suas certezas, os afrontaram, acusando-os de meros sonhadores, sem qualquer verdade infalível ou objectivo definido. Por isso, e talvez ainda hoje, «vivem [os poetas] no mundo como forasteiros na sua própria casa, têm tanta razão como o paciente Ulisses, quando estava sentado à sua porta, vestido de mendigo, enquanto os pretendentes descarados, fazendo grande alvoroço no salão, perguntavam: quem nos trouxe esse vagabundo?»⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ Friedrich Hölderlin, *Hipérion ou o Eremita da Grécia*, tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado, Assírio & Alvim, Lisboa, 1997, p.198.

BIBLIOGRAFIA GERAL

Obras de Heidegger:

HEIDEGGER, MARTIN — Être et Temps, tradução francesa iniciada por Henri Corbin (1938), continuada por Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens (1964), prosseguida depois por Jean Lauxerois e Claude Roëls, sendo a versão definitiva da responsabilidade de François Vezin, Gallimard, Paris, 1990.

— "Qu'est-ce que la métaphysique?" In *Questions I*, tradução de Henry Corbin e Roger Munier, Gallimard, Paris, 1968.

— "De l'essence de la vérité". In *Questions I*, tradução de Alphonse de Waelhens e Walter Biemel, Gallimard, Paris, 1968.

— Introducción a la Metafísica (2ª edição), tradução de Emilio Estiú, Editorial Nova, Buenos Aires, 1959.

— "L'origine de l'oeuvre d'art". In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Nouvelle édition), tradução de Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1995.

— A Origem da Obra de Arte, tradução de Maria da Conceição Costa, e revisão de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1999.

— "Hölderlin et l'essence de la poésie". In *Approche de Hölderlin* (Nouvelle édition augmentée), tradução de Henry Corbin, Gallimard, Paris, 1973.

— "L'Époque des «conceptions du monde». In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Nouvelle édition), tradução de Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1995.

— "Aléthéia". In *Essais et Conférences* (2.ª edição), tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1958.

— "Logos". In *Essais et Conférences* (2.ª edição), tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1958.

— "La parole d'Anaximandre". In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Nouvelle édition), tradução do alemão por Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1995.

— "Pourquoi des poètes ?" In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Nouvelle édition), tradução de Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1995.

— Lettre sur l'Humanisme (Nouvelle édition revue - Bilingue), tradução e introdução por Roger Munier, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1970.

- Carta sobre o Humanismo (3.^a edição), tradução revista de Pinharanda Gomes sobre a versão de Arnaldo Stein, e prefácio de António José Brandão, Guimarães Editores, Lisboa, 1987.
- "L'Expérience de la pensée". In *Questions III*, tradução de André Préau Gallimard, Paris, 1966.
- "Le Chemin de campagne". In *Questions III*, tradução de André Préau, Gallimard, Paris, 1966.
- "La Chose". In *Essais et Conférences*, tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret Gallimard, Paris, 1973.
- "La parole". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996.
- "...l'homme habite en poète...". In *Essais et Conférences*, tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1973.
- "Que veut dire «Penser»?". In *Essais et Conférences*, tradução de André Préau, com prefácio de Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1973.
- "D'un entretien de la parole". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996.
- "Contribution à la question de l'être". In *Questions I*, tradução de Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1968.
- "Qu'est-ce que la philosophie?". In *Questions II*, tradução de Kostas Axelos e Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1970.
- "Identité et différence". In *Questions I*, tradução de André Préau, Gallimard, Paris, 1968.
- "Le déploiement de la parole". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996.
- "Le mot". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996.
- "Le chemin vers la parole". In *Acheminement vers la parole*, tradução de François Fédier, Gallimard, Paris, 1996.
- "Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983.

Obras ou artigos consultados sobre Heidegger:

ABBAGNANO, NICOLA — História da Filosofia - Volume XIV (4ª edição), tradução de Conceição Jardim, Eduardo Lúcio Nogueira e Nuno Valadas, Editorial Presença, Lda, Lisboa, 1993.

— História da Filosofia - Volume VIII (4ª edição), tradução de António Ramos Rosa e António Borges Coelho, Editorial Presença, Lda, Lisboa, 1994.

ARENDT, HANNAH — A Vida do Espírito - Volume I - Pensar, tradução de João C. S. Duarte, Instituto Piaget, Lisboa, 1999.

BEAUFRET, JEAN — "En chemin avec Heidegger". *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983.

CHRÉTIEN, JEAN-LOUIS — "La Réserve de l'Être". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983.

FROMENT-MEURICE, MARC — "L'art moderne et la technique". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983.

GALAN, PEDRO CEREZO — Arte, Verdad y Ser en Heidegger (La Estetica en el Sistema de Heidegger), Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963.

HAAR, MICHEL — "Le Tournant de la Détresse". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983.

MACDOWELL, J. A. — A Génese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger, Editora Herder, São Paulo, 1970.

MARION, JEAN-LUC — "Du Pareil au Même". In *Cahier de l'Herne - Heidegger*, dirigido por Michel Haar, Éditions de l'Herne, Paris, 1983.

MELO, ADÉLIO COSTA — "Análise Semiótica do «Ser» ". In *Separata da Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Série de Filosofia*, n.º 12-13, 2.ª Série (1995-1996), Porto, 1996.

MORUJÃO, ALEXANDRE FRADIQUE — "Fenómeno". In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Volume 2), Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990.

PALMER, RICHARD E. — Hermenêutica, tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Edições 70, Lisboa, 1996.

PEREIRA, MIGUEL BAPTISTA — "Prolegómenos a uma leitura actual do pensamento de M. Heidegger". In *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 6, N.º 12, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1997.

- "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini". In *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 7, N.º 13, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998.
- PINTO CANTISTA, MARIA JOSÉ — Sentido y Ser en Merleau-Ponty, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1982.
- "Na Raiz do Sofrimento: Uma fenomenologia do dom". In *A Dor e o Sofrimento-Abordagens; Actas do Colóquio Internacional*, coordenação de Maria José Cantista, Campo das Letras, Porto, 2001.
- PIRES, CELESTINO — "Ôntico". In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Volume 3), Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1991.
- "Heidegger". In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Volume 2), Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990.
- PÖGGELER, OTTO — La pensée de Martin Heidegger — un cheminement vers l'être, tradução de Marianna Simon, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.
- RESWEBER, JEAN-PAUL — O Pensamento de Martin Heidegger, tradução de João Agostinho A. Santos, Livraria Almedina, Coimbra, 1979.
- RICHARDSON, WILLIAM J. — Through Phenomenology to Thought (2.ª edição), prefácio de Martin Heidegger, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1967.
- SANTOS, DELFIM — "Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia". In *Obras Completas III vol. - Do Homem; Da Cultura* (2ª edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.
- SCHÉRER, RENÉ; Kelkel, Arion Lothar — Heidegger ou l'expérience de la pensée, Éditions Seghers, s/l, 1973.
- SOVERAL, EDUARDO ABRANCHES de — "Meditação Heideggeriana" (texto da conferência proferida em 31 de Março de 1993), Edição do Conselho Directivo da Faculdade de Letras do Porto, 1993.
- TAMINIAUX, JACQUES — "La Première Lecture de Hölderlin". In *Lectures de l'ontologie fondamentale — Essais sur Heidegger* (2.ª edição), Jérôme Millon, 1995.
- TROTIGNON, PIERRE — Heidegger, tradução de Armindo José Rodrigues, Edições 70, Lisboa, 1990.
- VATTIMO, GIANNI — Introdução a Heidegger, tradução de João Gama, Instituto Piaget, Lisboa, 1998.

Outras obras ou artigos consultados:

CÍCERO — Defesa de Árquias, introdução, tradução e notas de Carlos Alberto Louro Fonseca. In *As Catilinárias, Defesa de Murena, Defesa de Árquias, Defesa de Milão* (volume IV da colecção «Biblioteca Integral Verbo»), sob a direcção de Maria Helena Rocha Pereira, Editorial Verbo, Lisboa - São Paulo, 1974.

FREITAS, MANUEL DA COSTA — "Filosofia". In *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Volume 2), Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1990.

HÖLDERLIN — Poemas (2ª edição), prefácio, selecção e tradução de Paulo Quintela, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1991.

— Hipérion ou o Eremita da Grécia, tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado, Assírio & Alvim, Lisboa, 1997.

— Hinos Tardios, tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado, Assírio & Alvim, Lisboa, 2000.

— A Morte de Empédocles, tradução e prefácio de Maria Teresa Dias Furtado, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2001.

KIRK, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M. — Os Filósofos Pré-Socráticos (4ª edição), tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.

KOMMERELL, MAX — *Le Chemin Poétique de Hölderlin*, tradução de Dominique Le Buhan e Eryck de Rubercy, Aubier, Paris, 1989.

PAZ, OCTAVIO — *Árvore Adentro*, tradução de Luís Alves da Costa, Editora Vega, Lisboa, 1994.

PETERS, F.E. — *Termos Filosóficos Gregos - Um léxico histórico* (2ª edição), prefácio de Miguel Baptista Pereira, tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.

PLATÃO — *O Banquete*, tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Edições 70, Lisboa, 1991.

— *Lísis*, introdução, versão do grego e notas de Francisco Oliveira, Instituto Nacional de Investigação Científica - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1980.

QUINTELA, PAULO — "Hölderlin". In *Obras Completas - I Volume - Hölderlin e Outros Estudos*, organização de Ludwig Scheidl, António Sousa Ribeiro, Carlos Guimarães, e Maria Helena Simões, Fundação Calouste Gulbenkian (Serviço de Educação), Lisboa, 1996.

ROCHA PEREIRA, MARIA HELENA DA — Hélade - Antologia da Cultura Grega (7.^a edição), organizada e traduzida do original por Maria Helena da Rocha Pereira, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra - Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1998.

— Estudos de História da Cultura Clássica - I Volume - Cultura Grega (8.^a edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998.

VÁRIOS — "Pártenon". In *Grande Enciclopédia Portuguesa Brasileira* - Volume 20, Editorial Enciclopédias Limitada, Lisboa - Rio de Janeiro, 1978.

*

Para uma bibliografia completa de todas as obras de Martin Heidegger, quer por ordem de composição, quer por ordem de publicação, aconselhamos a consulta da obra de William J. Richardson, pp. 675-678.

ÍNDICE

Introdução	1
-------------------------	----------

Capítulo Primeiro: Ser e Verdade

. Breve exposição da questão do sentido do ser	9
--	---

I. A Origem da Obra de Arte

1. No encaço da coisa através da obra	19
2. Da «abrigada pertença» ao «bergen»	23

II. A Carta sobre o Humanismo

1. A «humanitas» do «homo humanus»	30
2. A clareira e o mundo	38

I. A Origem da Obra de Arte

3. Welt und Erde	50
4. Ereignis	62
5. Unverborgenheit und Heimatlich Grund	72
. Resumo [Habitar]	100

Capítulo Segundo: Ser e Linguagem

. Breve exposição sobre a questão da linguagem	102
--	-----

I. Logos

1. Λέγειν e λόγος	109
2. Ὀμό-λογος	127
3. Ἐν Πάντα.....	147

II. A Carta sobre o Humanismo

1. An-Spruch	158
2. Haus des Seins	164

III. A Origem da Obra de Arte

1. Welt und Sprache	169
. Resumo [Habitar]	177

Capítulo Terceiro: Ser e Poesia

. Breve exposição sobre a questão da poesia	179
---	-----

I. A Origem da Obra de Arte

1. Ποίησις	183
2. Sage	188

II. ...Poeticamente habita o homem...

1. Habitar poeticamente a terra	193
---------------------------------------	-----

. Resumo [Habitar]	199
--------------------------	-----

Considerações Finais	201
-----------------------------------	-----

Bibliografia Geral	206
---------------------------------	-----